Jacques Le Goff

intelectualii în evul mediu

Editura Meridiane

JACQUES LE GOFF
Les Intellectuels au Moyen Age
© Editions du Seuil, 1957 et 1985

Toate drepturile
asupra prezentei ediții în limba română
sînt rezervate Editurii Meridiane

Jacques Le Goff

intelectualii în evul mediu

Traducere de
NICOLE GHIMPEŢEANU

EDITURA MERIDIANE
BUCUREŞTI, 1994

Pe copertă:

Simon Nockart prezentînd Cronicile din Hainaut lui Filip cel Bun (1448)
Biblioteca Regală din Belgia

Comandă de stat.
Prețul cu amănuntul
este cel imprimat pe copertă.

ISBN 973-33-0235-X

PREFAȚĂ

Ar putea să pară trufașă reeditarea fără modificare a unei cărți de istorie, la 27 de ani după prima sa apariție. Cred însă că ceea ce este esențial în concepția lumii școlare și universitare medievale, concepție prezentată în această carte, nu s-a perimat. Mi se pare, dimpotrivă, că punctul de vedere central al eseului meu n-a încetat a se confirma și îmbogăți de atunci încoace.

Acest punct de vedere este, în primul rînd, exprimat de cuvîntul „intelectual" al cărui scop este să transfere atenția de la instituții la oameni, de la idei la structurile sociale, la uzanțe și la mentalități și să situeze fenomenul universitar medieval în toată longevitatea sa. Gustul, ivit o dată cu apariția acelei cărți, pentru studiul referitor la „intelectual" sau „intelectuali", nu este și nu trebuie să fie doar o modă. Dacă, precum în orice perspectivă comparată pertinentă, nu se desparte ținta sociologică — care scoate în evidență coerența tipului și a structurilor — de studiul istoric ce pune în valoare conjuncturile, schimbările, cotiturile, rupturile, deosebirile, dar și inserția în societatea globală a unei epoci, atunci utilizarea termenului de „intelectual" este justificată și rodnică. Deoarece însă intenția mea în 1957 nu a fost a unei expuneri teoretice a noțiunii pe care

o împrumutasem de la istoria, sociologia, epistemologia lumii occidentale practicate începînd cu secolul al XIX-lea, nu voi deschide nici acum acest dosar.

Dar nu este întîmplător faptul că majoritatea studiilor celor mai interesante despre „intelectualii" din trecut au văzut lumina tiparului de curînd în Italia lui Gramsci. O schiță de ansamblu a fost propusă de Alberto Asor Rosa[1]; noțiunea de „intelectual" a fost extinsă la societatea antică cu prilejul unui colocviu ținut la Genova[2]; iar Giovanni Tabacco, într-un studiu remarcabil, a situat „intelectualul medieval în jocul instituțiilor și al prepondereneelor sociale" în cuprinsul unui volum despre istoria Italiei, publicat de către Einaudi, editorul lui Gramsci și consacrat în întregime raporturilor dintre intelectuali și putere[3].

Mă sprijin, pentru a reveni la „intelectualii mei", pe faptul că într-un excelent studiu dedicat nașterii Universității din Modena — a doua universitate italiană după cea din Bologna — la finele secolului al XII-lea, Giovanni Santini, referindu-se la cartea mea din 1957, declară mai bine decît o făcusem eu: «Nașterea „intelectualului" ca tip sociologic nou presupune o diviziune a muncii la oraș, tot astfel cum originea instituțiilor universitare presupune existența unui spațiu cultural comun în care aceste noi „catedrale ale cunoașterii" au putut să se ivească, să progreseze și să se confrunte liber[4]».

Într-adevăr: diviziunea muncii, orașul, instituțiile noi, spațiul cultural comun întregii creștinătăți și nu numai configurat în fărîmițarea geografică și politică a Evului Mediu timpuriu, iată trăsăturile esențiale ale noului peisaj intelectual al creștinătății apusene la răscrucea secolelor XII—XIII.

Decisivă în modelul intelectualului medieval este legătura sa cu urbea. Evoluția școlii se înscrie în revoluția urbană a secolelor X—XIII. Este fundamental clivajul dintre școala monas-

tică rezervată doar viitorilor călugări și școala urbană deschisă în principiu tuturor, inclusiv unor studenți ce nu urmăreau să devină monahi, ci să rămînă laici. Dar ar fi trebuit să accentuez ilustrarea atracției exercitate de școlile și universitățile urbane asupra mediului monahal. Dacă ordinele zise „cerșetoare" s-au strecurat de la bun început în lumea școlilor orășenești, și aceasta în ciuda dezbaterii între sărăcie și știință inițiate la franciscani de însuși sfîntul Francisc, mai importantă chiar a fost orientarea unor anumite ordine călugărești (premontrezi, cistercieni) spre învățămîntul universitar prin întemeierea în orașele universitare, încă din secolul al XIII-lea, a colegiilor destinate novicilor lor.

Orășeni fiind, noii intelectuali sînt oameni de meserie. Ca și negustorii — întrucît sînt „vînzători de cuvinte" precum aceia sînt „vînzători de timp" — ei au a învinge șablonul tradițional al științei care nu e de vînzare fiindcă este un dar al lui Dumnezeu. Înscriindu-mă pe linia medievistului american Gaines Post, am subliniat caracterul profesional, corporatist, al dascălilor și studenților din universități. De altfel, pe lîngă marile cărți ale lui Pearl Kibre, o serie de studii au precizat condițiile materiale, tehnice și juridice ale profesiunii universitare.

În aceeași perspectivă, ar fi trebuit să insist asupra caracterului revoluționar al drumului (curriculum) *universitar ca mod de recrutare a elitelor conducătoare. În trecut, Occidentul nu cunoscuse decît trei moduri de acces la putere: nașterea (cel mai important mod), bogăția (de o importanță foarte secundară pînă în secolul al XIII-lea cu excepția Romei antice) și tragerea la sorți (cu rază de acțiune limitată printre cetățenii satelor grecești din Antichitate). În principiu, Biserica creștină deschisese fiecăruia accesul la onorurile ecleziastice. Dar, în realitate, funcțiile episcopale, abațiale, demnitățile bisericești reveneau în majoritatea ca-*

zurilor nobilimii, dacă nu neapărat aristocrației. Cert este că cea mai mare parte a studenților și dascălilor era recrutată din rîndurile tinerilor nobili și, curînd, ale tinerilor burghezi, reala ascensiune socială a unor fii de țărani datorîndu-se ulterior sistemului universitar. Este deci important faptul că o serie de studii au fost consacrate studenților „săraci". În tipologia sărăciei — domeniu care-și datorează marile progrese lui Michel Mollat și elevilor săi —, sărăcia universitară este un caz aparte. Analiza realității, dar și a conjuncturii ei depășește anecdoticul, lucrările lui Jean Paquet fiind în acest sens edificatoare. Ceea ce ar fi trebuit, mai ales, să pun în evidență este faptul că promovarea socială s-a realizat printr-un procedeu cu totul nou și revoluționar în Occident: examenul. *În acest fel, Occidentul a ajuns — la un nivel modest, desigur — la acel sistem despre care prietenul meu Vadim Elisseeff crede că am avea tot interesul să-l considerăm într-o perspectivă comparativă: sistemul chinez.*

La capătul evoluției profesionale, sociale și instituționale există un obiectiv: puterea. Intelectualii medievali nu scapă de schema gramsciană — foarte generală, la drept vorbind, dar operațională. Într-o societate ideologic controlată foarte de aproape de Biserică, iar politic din ce în ce mai mult cuprinsă în cadrul unei duble birocrații: laică și bisericească (și, în această privință, cea mai mare „reușită" este monarhia pontificală care, exact în secolul al XIII-lea, reunește cele două aspecte), intelectualii Evului Mediu sînt înainte de toate niște intelectuali „organici", slujitori credincioși ai Bisericii și ai statului. Universitățile au fost și devin din ce în ce mai mult adevărate pepiniere de „înalți funcționari". Dar, mulți dintre aceștia, stimulați de funcția intelectuală, de „libertatea" universitară în ciuda limitelor ei, sînt mai mult sau mai puțin intelectuali „critici", pragul criticii fiind erezia. În conjuncturi

istoric diferite și în funcție de personalitatea lor originală, patru mari intelectuali pot ilustra — din secolul al XIII-lea pînă la al XIV-lea — diversitatea comportamentelor „critice" în lumea medievală a învățămîntului superior: Abélard, Toma d'Aquino, Siger de Brabant și Wyclif.

Mai ales, ar fi trebuit să reperez mai bine formarea puterii *universitare — dar nu citisem încă, cu toate că apăruse din 1951, articolul lui Herbert Grundmann „Sacerdotium — Regnum — Studium". Prin prisma acestor trei puteri, clericală, monarhică și universitară, ar fi trebuit să recunosc sistemul trifuncțional evidențiat de Georges Dumézil, și anume că, alături de funcția religioasă și de cea politico-războinică, se afirmă și o funcție a științei care, la origine, a constituit un aspect al celei de a treia funcții, cea a abundenței, a unei economii productive. În acest fel se justifică teoretic apariția intelectualului autorizat — precum negustorul — să profite de meseria sa, deoarece lucrează, este folositor și creează bunuri de consum. Eforturile desfășurate de intelectual încă din secolul al XIII-lea ca să se împărtășească și el din puterea ecleziastică (îndîrjirea cu care și-a apărat situația juridică de* cleric*), ca să-și aroge o influență politică (fapt sesizabil la Paris, încă de la finele secolului al XIII-lea) ilustrează voința lucrătorului intelectual de a se diferenția neapărat de cel manual, fără a mai ține seama că și el provenea tot de pe „șantierul" orașului. Să nu-l uităm pe Rutebeuf, intelectual parizian marginal, care — pe vremea regelui Ludovic cel Sfînt — spunea sus și tare: „Eu nu sînt muncitor cu mîinile".*

Fără a cădea în anacronism, am ajuns astfel să definesc noua muncă intelectuală ca reunirea cercetării cu învățămîntul în spațiul urban, nu în cel monastic. Procedînd în acest mod, printre toți aceia care s-au ridicat din mulțimea dascălilor și studenților pe culmile

creației științifice și intelectuale, ca și ale prestigiului profesoral, am privilegiat figurile de marcă. Poate că am greșit îndepărtîndu-i pe popularizatori, pe compilatori, pe enciclopediști întrucît, școliți fiind în universități, aceștia au difuzat clericilor și laicilor instruiți, dar și maselor prin cuvîntări, primul jet al cercetării și învățămîntului scolastic. Dar acest aspect este în mare parte și o chestiune subiectivă: compilația, spre exemplu, atît de desconsiderată în zilele noastre, a fost în Evul Mediu un exercițiu fundamental al activității intelectuale și nu numai al difuzării, ci și al invenției de idei. Preotul Chenu, marele teolog și istoric care a deschis calea cercetărilor pe care s-a înscris și mica mea carte, îl apreciază prea puțin pe Pierre Lombard, episcopul Parisului, de origine italiană, mort în 1160, și a cărui Carte a Sentințelor, *transformînd Biblia într-un corpus de știință școlară, a devenit manualul de bază al facultăților de teologie din secolul al XIII-lea. Mie, în schimb, același Pierre Lombard îmi apare drept un intelectual important, la fel ca și Pierre le Mangeur (Petrus Comestor), canonicul parizian din epoca imediat ulterioară, mare devorator de cărți — de unde și porecla lui —, care prin a sa* Istorie scolastică *și alte scrieri a integrat noutățile intelectuale ale vremii sale într-un instrument elementar, dar fundamental pentru viitorii profesori și studenți. Invers, mie îmi displace profund să-l situez printre intelectualii eminenți pe Vincent de Beauvais, acel călugăr dominican apropiat regelui Ludovic cel Sfînt, care, scriind* Speculum Majus *sau „Marea Oglindă", a redactat în fond o enciclopedie în care a introdus fără nici o gîndire originală toate cunoștințele epocii sale, veritabil arsenal pentru difuzarea acestora generațiilor viitoare. La fel, nu l-aș număra printre intelectualii de marcă nici pe Robert de Sorbon, canonic parizian, a cărui operă (mai ales predici) este încă inedită în părțile ei esențiale, dar a cărui importanță istorică este*

de a fi întemeiat un colegiu pentru doisprezece studenți în teologie săraci, colegiu care a fost nucleul viitoarei universități Sorbona căreia i-a lăsat moștenire biblioteca sa, una din cele mai însemnate biblioteci private din secolul al XIII-lea. Acest Robert de Sorbon, pe care Joinville îl invidia pentru că trebuia să împartă cu el frecventarea intimă a lui Ludovic cel Sfînt, neuitînd niciodată să-i amintească obîrșia lui țărănească, în timp ce el, Joinville, era nobil, acest Robert de Sorbon, ziceam, nu a fost decît un intelectual „organic" de mîna a doua. Dar a semănat și a semănat cu folos.

Astăzi ezit și mai mult să trasez frontiere în lumea intelectuală medievală între universitarii propriu-ziși și „literatorii" din secolele XIII—XV. I-am inclus, ce-i drept, pe Rutebeuf și pe Jean de Meung — autorul părții a doua a Romanului Trandafirului — *pentru că ambii, foști studenți parizieni, au făcut să parvină pînă la noi prin opera lor, ecoul conflictelor ideologice din Universitatea de la Paris din veacul al XIII-lea și exprimă anumite aspecte însemnate ale „mentalității universitare": tendința de a „raționa" (fără a fi vorba de raționalism), spiritul de breaslă, anticlericalismul — îndreptat mai ales împotriva ordinelor cerșetoare —, apetitul pentru contestare. Iar dacă aș fi dezvoltat studiul asupra intelectualilor de la sfîrșitul Evului Mediu, aș fi recurs și la acel student marginal care a fost François Villon. În schimb, regret că nu am făcut loc și cîtorva mari „scriitori" pătrunși de formația și spiritul universitar și a căror operă, parțial, ține de teologie sau de cunoașterea științifică. Spunînd aceasta mă gîndesc în special la Dante, un geniu la drept vorbind imposibil de categorisit, și la Chaucer la care curiozitatea științifică și imaginația creatoare sînt bine echilibrate, chiar dacă a doua i-a făcut gloria.*

Însă și mai rău îmi pare că nu am insistat — nu la vîrful ci la baza lumii intelectuale — asupra acelor profesioniști care, în secolul al

XII-lea, prefigurează locul ce-l va lua cultura în mișcarea urbană. Căci, alături de unii oameni ai Bisericii, au existat dascăli de gramatică și retorică, avocați, judecători, notari (mai ales) ce pot fi considerați printre făuritorii puterii urbane. Astăzi, pe bună dreptate, se acordă tot mai multă însemnătate elementelor culturale care, pe lîngă cele economice și propriu-zis juridice și politice, fac parte din natura și funcționarea orașului medieval. Negustorul nu mai este considerat ca singurul și poate nici ca principalul actor al genezei urbane din Occidentul medieval. Toți cei care prin știința scrisului, prin competența lor în drept și cu deosebire în dreptul roman, prin predarea artelor „liberale" și, ocazional, a celor „mecanice" au îngăduit orașului să se afirme și, cu precădere în Italia, Comunei *să devină un mare fenomen social, politic și cultural, merită să fie considerați ca intelectualii epocii de dezvoltare urbană, formînd toți laolaltă unul din principalele grupuri socio-profesionale cărora orașul medieval și-a datorat puterea și fizionomia.*

Din 1957 încoace, studii valoroase au îmbogățit cunoștințele despre universitățile și universitarii Evului Mediu. A le încorpora acum în eseul meu ar fi însemnat o rescriere aproape completă a cărții. Dar în abundenta bibliografie ce însoțește prezenta ediție se găsește lista celor mai importante lucrări a căror lectură va permite îmbogățirea textului meu.

Menționez oricum trei domenii în care contribuțiile recente sînt deosebit de semnificative.

Primul este documentarea. Importante bibliografii au fost editate. Ele permit în mod special cunoașterea mai exactă a centrelor universitare care, eclipsate de „marile" universități sau situate în zone geografice mai mult sau mai puțin excentrice, nu intraseră încă în cadrul celor îndeobște cunoscute. Lucrări prosopografice impresionante prin amploarea lor în-

scăunează elementul cantitativ în istoria intelectualilor medievali. Inventarul universitarilor de la Oxford sau Cambridge, sau al celor originari din Elveția, din zona Liège ori din Scoția va prilejui progresul geografiei istorice universitare și va procura prețioase date istoriei sociale, instituționale și politice. În fine, a fost reluată — după o pauză — activitatea proprie finelui de secol XIX și începutului secolului al XX-lea — anume publicarea izvoarelor sau tratarea informatică a unor izvoare, fapt ce va permite, poate, modificarea anumitor puncte de vedere. O recentă teză consacrată „națiunii" anglo-germane care frecventa Universitatea din Paris în secolul al XV-lea — teză încă needitată, susținută la Școala de Înalte Studii în Științele Sociale de către un cercetător japonez, ajutat de André Tuilier, directorul bibliotecii sorboneze — contribuie cu mult mai mult decît cu simple nuanțe la imaginea unei universități pariziene în declin la finele Evului Mediu. Bibliografia ediției de față nu cuprinde — în afară de unele excepții — referințe la edițiile de documente pentru că eseul meu nu se adresează erudiților, chiar dacă este întemeiat pe o îndelungată anchetă științifică. Dar se cuvine să aduc aici și acum omagiul meu acelor savanți care, atît ieri cît și azi, cînd sarcina lor nu e deloc ușurată de evoluția condițiilor cercetării științifice, au făcut și fac posibilă, prin munca și deseori prin inteligența lor, așezarea pe baze solide a noilor interpretări și întrebări elaborate de istoricii contemporani.

Al doilea domeniu în progres este cel al vieții cotidiene. Știm azi, tot mai precis, unde și cum locuiau învățătorii și studenții, cum se îmbrăcau, ce mîncau (și ce beau), cum își foloseau timpul, care le erau moravurile, crezurile, comportamentele sexuale, distracțiile, pînă și felul cum mureau, cum erau testamentele lor, uneori chiar funeraliile și mormintele lor. Toate acestea azi ne sînt cunos-

cute. La fel, bineînțeles, metodele și instrumentele lor de lucru, rolul lor în evoluția tehnicilor intelectuale și comportamentele lor în fața manuscrisului și, apoi, în fața cărții tipărite. Saenger a arătat cum au contribuit cursurile universitare la evoluția cititorului medieval, aducîndu-l de la lectura cu glas tare la cea vizuală, silențioasă. O adevărată antropologie a intelectualilor medievali e în curs de constituire.

Al treilea domeniu privește rolul universităților și al universitarilor în politică și — tot mai mult după secolul al XIII-lea — în marea politică, un rol din ce în ce mai bine dezvăluit. În Franța urmașilor Capețieni pe tronul ocupat anterior de dinastia de Valois și a sfîșierilor datorate Războiului de O sută de ani (cu Universitatea din Paris colaboratoare la uciderea Ioanei d'Arc), în Anglia luptei duse de Baroni împotriva regilor în veacul al XIII-lea și a succesiunilor dinastice din secolele al XIV-lea și al XV-lea, în procesul de construire a statelor ceh, polonez și scoțian, în afacerile de culise ale Marii Schisme și a marilor concilii — de la Konstanz și Basel —, acțiunea Universității ca putere, ca putere politică, se afirmă.

Încheind cu părerile mele de rău, voi spune că ele sînt mai ales mari cu referire la diacronie. Subiectul eseului meu este ivirea și triumful unui nou tip socio-profesional în secolele XII—XIII. N-am evocat, prin urmare, Evul Mediu timpuriu decît ca pe o preistorie a subiectului meu, o preistorie barbară și șovăitoare, și ceea ce nu mai îndrăznim a numi Evul Mediu tîrziu, adică secolele XIV—XV, decît ca pe o decadență, o trădare a modelului anterior.

Cert este că am împins prea departe ponegrirea caricaturizantă a evocării Evului Mediu timpuriu într-o redactare expediată. Or, prin originalitatea și prin lunga ei durată, perioada carolingiană n-a întors cu totul spatele

unor modele care, mutatis mutandis *sînt comparabile cu cele ale apogeului Evului Mediu și, de altfel, nici nu m-am gîndit vreodată să neg realitatea intelectuală a unei „Renașteri carolingiene" — chiar dacă i s-a cam exagerat densitatea. Cred însă că în orînduirea bisericească și monarhică a timpurilor carolingiene natura și funcția școlilor și a gînditorilor și producătorilor de idei au fost foarte diferite de ceea ce au devenit în epoca predominării culturii urbane, propagarea lor nedepășind anumite cercuri aristocratice restrînse, ecleziastice sau laice. Fără îndoială, ar trebui studiată mai îndeaproape funcționarea școlilor urbane din secolele X—XI, considerîndu-le în societatea acelui timp. La Liège, Reims, Laon se conturează cîte ceva în activitatea intelectuală care vestește scolastica, dar, de la artele liberale la materiile celor cinci facultăți (arte, medicină, drept civil și drept roman, teologie), de la înțelepciune* (sapientia) *la știință (*scientia, *inclusiv știința teologică) găsim mai mult ruptură decît continuitate. Un Rathier din Verona, un Gerbert, un Sfînt Anselm au ceva din trăsăturile marilor intelectuali ai secolului al XIII-lea, dar bisericile episcopale unde aceștia gîndesc și predau nu sînt corporațiile universitare constituite în secolul al XII-lea. Dacă n-ar fi să luăm decît exemplul Parisului: dacă trecem de la Pierre Lombard, Pierre le Mangeur, Pierre le Chantre la Alexandre de Halès, Guillaume d'Auvergne (oricît a fost el episcop al Parisului) sau la Jean de Garlande, schimbăm tipul pedagogic; la fel, pe malul stîng al Senei, dacă trecem de la Cité la Cartierul Latin, de la școala capitulară a catedralei la școlile dascălilor universitari, ce schimbare profundă în cîteva zeci de ani și cîteva zeci sau sute de metri!*

Cu adevărat, însă, multe s-au schimbat în secolele XIV—XV, chiar dacă același cadru s-a menținut. Aici eseul meu este cu totul in-

suficient, lucrările apărute în ultimul sfert de veac urmînd a-l corecta considerabil. Da, învățămîntul universitar din colegii este diferit de cel al universității lipsite de localuri în secolul al XIII-lea; da, nu mai există acum o doctrină dominantă, așa cum fusese aristotelismul (mai sumar, mai puțin total decît a afirmat o istoriografie neotomistă a scolasticii); da, „rațiunea" capătă alte forme la finele Evului Mediu decît cele avute la apogeul acestuia. Da, a existat o criză universitară care nu e decît un aspect al „crizei" din secolele al XIV-lea și al XV-lea și care, aidoma acesteia din urmă, este anterioară Ciumei Negre din 1348, manifestîndu-se la cotitura dintre veacurile XIII—XIV, încă de prin 1270—1277, fără îndoială o dată cu condamnările doctrinale ale episcopului Étienne Tempier la Paris. Da, este adevărat de pildă că unul din marii adepți a ceea ce se numește devotio moderna *— noile forme de pietate care au sedus societatea la finele Evului Mediu —, pe nume Gerhard Groote, fiul unui negustor bogat din Deventer, se retrage în 1374, după o serie de succese academice la Universitatea pariziană, într-o mănăstire a călugărilor adepți ai școlii din Chartres, lîngă Arnhem și devine partizanul unor violente sentimente anti-universitare: știința nu mai e decît inutilitate, instrument al cupidității și al ruinării sufletului, doar credința și viața simplă, smerită, fiind mîntuitoare*[5]*. Da, e drept că apare un nou tip de intelectual, umanistul, care tinde să-l înlocuiască pe universitarul medieval și care, deseori, se și manifestă împotriva acestuia. Dar — și aici jocul se încurcă și abia azi ne dăm mai bine seama de ce — e tot atît de adevărat că unii universitari au fost și umaniști, fără însă a-și renega matricea din care rezultaseră. Un Gerson, un Nicolaus Cusanus sînt cazuri exemplare.*

Dar mai e ceva. Extensia geografică a lumii universitare modifică peisajul universitar fără a-i distruge cadrul. În țările germanice

(Viena 1383, Erfurt 1379/1392, Heidelberg 1385, Köln 1388, Würzburg 1402, Leipzig 1409 etc.), în Boemia (Praga 1347), în Polonia (Cracovia 1364/1400), ca să nu mai menționăm și perioada de înflorire universitară scoțiană, spaniolă, portugheză, franceză, italiană etc., iau naștere noi universități bazate pe modelul bolognez sau parizian — sistemul facultăților sau al „națiunilor", binomul dascăl/student etc. —, dar aflate într-un raport deseori nou cu orașele, statele, religia (a se vedea mișcarea husită la Praga, convertirea lituanienilor la Cracovia, averroismul la Padova etc.).

Dacă scolastica clasică și în special teologia stagnează și controlul Bisericii paralizează numeroase facultăți prin cenzura practicată, nu pretutindeni lucrurile stăteau astfel. La lumina unor studii, cu deosebire poloneze pentru cazul Cracoviei, scolastica tîrzie pare să fi fost mai originală, mai creatoare, de un nivel mai ridicat decît s-a afirmat. Frecventarea universităților, departe de a se reduce, crește, chiar în cele mari și de veche tradiție. Între altele, frumoasele lucrări ale lui Jacques Verger corectează ideile preconcepute. Opoziția dintre scolastică și umanism se cere revizuită. Universitățile joacă un rol mult mai semnificativ decît s-a crezut în propagarea tiparului.

Meritul cel mai important al izvoarelor este de a permite studierea mai amănunțită a relațiilor dintre universități și societate. Referitor la aceasta, numeroase lucrări privind universitățile din Oxford și Cambridge abundă în informații.

Rămîne faptul că această reabilitare parțială a Universității de la sfîrșitul Evului Mediu (și, de altfel, totul ar fi cu mult mai limpede dacă s-ar renunța la tradiționala secționare Ev Mediu/Renaștere și dacă, în schimb, s-ar considera un lung Ev Mediu pînă în secolul al XIX-lea) ca și bogăția informațiilor privind aspectele sociale ale universităților din secolele XIV—XV se leagă în profunzime de

o esențială evoluție a lumii universitare. Universitățile, profesorii universitari nu mai dețin monopolul producției intelectuale și a învățămîntului superior. Anumite cercuri — precum în Florența casei de Medici —, anumite colegii — cel mai ilustru fiind Collège de France la Paris — elaborează și propagă o cunoaștere în mare parte nouă, în condiții elitiste noi. Iar universitățile acordă o importanță crescîndă rolului lor social. *Ele formează tot mai numeroși juriști, medici, dascăli de școală pentru acele state unde pături sociale noi destinate unor profesiuni mai utilitariste și mai puțin strălucitoare reclamă un bagaj de cunoștințe mai bine adaptat acestor cariere, ca și pentru curțile regale ce vor asigura subzistența și renumele unor savanți desprinși de învățămînt. Dispare intelectualul Evului Mediu provenit de la oraș și de pe băncile universitare, sortit guvernării unei Creștinătăți care, de acum încolo, se va destrăma.*

JACQUES LE GOFF

noiembrie 1984

NOTE LA PREFAȚĂ

1. A. Asor Rosa, „Intellettuali", *Enciclopedia,* VII, Torino, Einaudi, 1979, p. 801—827.
2. *Il comportamento dell'intellettuale nella società antica,* Genova, Istituto di filologia classica e medievale, 1980.
3. G. Tabacco, „Gli intellettuali del medioevo nel giuoco delle istituzioni e delle preponderanze sociali", *Storia d'Italia, Annali* 4, ed. C. Vivanti, *Intellettuali e potere,* Torino, Einaudi, 1981, p. 7—46.
4. G. Santini, *Università e società nel XII secolo: Pilio da Medicina e 10 Studio di Modena,* Modena, STEM Mucchi, 1979, p. 112.
5. A se vedea R. W. Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages,* Harmondsworth, Penguin Books, 1980, p. 334 s.

INTRODUCERE

Dansul macabru care, la sfîrșitul Evului Mediu, antrenează diversele «stări» ale lumii — adică diferitele grupuri sociale —, către neantul în care se complace sensibilitatea unei epoci în declin, trage deseori după sine — alături de regi, nobili, oameni ai Bisericii, burghezi, oameni din popor — și pe un cleric care nu se confundă întotdeauna cu călugării și preoții. Acest cleric este descendentul unei stirpe originale a Occidentului medieval: cea a intelectualilor. De ce acest nume care este și titlul micii cărți de față? El nu este rezultatul unei opțiuni arbitrare. Printre atîtea cuvinte: savanți, docți, clerici, gînditori (în sfera gîndirii, terminologia a fost mereu vagă), acesta desemnează un mediu al cărui contur este bine precizat: mediul dascălilor de școli. Se anunță din Evul Mediu timpuriu, se dezvoltă în școlile urbane ale secolului al XII-lea, înflorește în universități începînd cu secolul al XIII-lea. Termenul indică pe aceia a căror meserie este de a gîndi și de a preda altora gîndirea lor. Alianța cugetării personale cu difuzarea ei în învățămînt caracterizează pe intelectual. Fără îndoială că niciînd, înainte de epoca contemporană, acest mediu n-a fost atît de bine delimitat și n-a avut o mai adîncă conștiință de sine ca în Evul Me-

diu. În locul termenului de *cleric* — echivoc —, a preferat un altul, *philosophus*, al cărui susținător a fost, în secolul al XIII-lea, Siger din Brabant. Eu l-am îndepărtat pentru că, pentru noi, cei de azi, filozoful reprezintă un alt personaj. Cuvîntul este preluat din Antichitate. În epoca sfîntului Toma d'Aquino și a lui Siger, *filozoful* prin excelență, Filozoful cu un F majuscul, este Aristotel. Dar în Evul Mediu, filozof echivalează cu filozoful creștin. Este expresia idealului școlilor din secolul al XII-lea pînă în secolul al XV-lea: umanismul creștin. Dar pentru noi, cuvîntul umanist desemnează un alt tip de savant, acela al Renașterii din secolele al XV-lea și al XVI-lea care este tocmai opusul intelectualului medieval.

Cu alte cuvinte, din această schiță — pe care aș fi subintitulat-o „introducere la o sociologie istorică a intelectualului occidental" dacă nu m-aș fi sfiit să nu par și prea ambițios și să abuzez de termeni astăzi compromiși — sînt îndepărtați o serie de iluștri reprezentanți ai bogatei gîndiri medievale. Nici misticii închiși în mănăstirea lor, nici poeții sau cronicarii trăind departe de lumea școlilor, adînciți în alte medii, nu vor apărea aici decît episodic, prin contrast. Dante însuși, care domină gîndirea Occidentului medieval, nu-și va proiecta aici imensa sa siluetă decît decupată în chip de umbră chinezească. Chiar dacă Dante a frecventat Universitățile, (și de altfel venit-a el cu adevărat la Paris, vreodată, în strada Fouarre?), dacă opera sa a devenit în Italia text explicativ încă de la finele secolului al XIV-lea și dacă figura lui Siger apare în *Paradisul* său în versuri ce păreau stranii, Dante îl urmează totuși pe Virgiliu peste timp, dincolo de pădurea întunecată, umblînd pe alte căi decît cele deschise sau bătătorite de intelectualii de care mă voi ocupa. Iar evocarea aici a unui Rutebeuf, a

unui Jean de Meung, sau Chaucer, sau Villon, se datorează faptului că au fost marcați mai mult sau mai puțin de trecerea lor prin școli.

Prin urmare, voi evoca aici doar un aspect al gîndirii medievale, un anume tip de savant, printre alte tipuri. Nu contest nici existența, nici însemnătatea altor familii spirituale, a altor maeștri spirituali. Dar acesta — pe care-l evoc — mi s-a părut atît de remarcabil, atît de semnificativ pentru istoria gîndirii occidentale și atît de bine delimitat sociologic, încît figura și istoria sa mi-au reținut atenția. Și, de altfel, greșesc vorbind de el la singular cînd el însuși a fost atît de divers — așa cum sper că paginile ce urmează o vor arăta. De la Abélard la Ockham, de la Albert cel Mare la Jean Gerson, de la Siger din Brabant la Bessarion — cîte temperamente, cîte caractere și cîte preocupări diferite, opuse!

Savant și profesor, gînditor prin meseria sa, intelectualul se mai definește și prin unele trăsături psihologice cărora mintea le poate modifica direcția, ca și prin unele deprinderi care se pot înăspri, devenind apucături, manii. Cugetînd mereu, intelectualul riscă să cadă în raționamente pedante. Om de știință fiind, este amenințat de uscăciune sufletească. Critic fiind, el riscă să distrugă din principiu, sau să denigreze sistematic. În lumea contemporană nu lipsesc detractorii care să facă din intelectual un țap ispășitor. Dar Evul Mediu, chiar dacă a luat în derîdere pe scolasticii fosilizați, nu a fost atît de ingrat. Nu a imputat căderea Ierusalimului universitarilor și nici dezastrul de la Azincourt celor ieșiți de pe băncile Sorbonei. Îndărătul - rațiunii, omul din Evul Mediu a știut să descopere pasiunea intelectualului pentru tot ce este drept, exact, îndărătul științei — setea de adevăr, iar îndărătul criticii — căutarea progresului. Duș-

manilor intelectualului, Dante le-a răspuns de secole, introducînd în *Paradisul* său, unde le și reconciliază, cele trei mari figuri de intelectuali din secolul al XIII-lea: sfîntul Toma d'Aquino, sfîntul Bonaventură și Siger din Brabant.

SECOLUL AL XII-LEA
NAȘTEREA INTELECTUALILOR

Renașterea urbană și nașterea intelectualului în secolul al XII-lea

La început au fost orașele. O dată cu ele se naște, în Occident, și intelectualul Evului Mediu. El apare o dată cu avîntul lor legat de funcția comercială și industrială — mai modest spus, meșteșugărească — ca oricare din acei numeroși oameni de meserie care vin să se așeze la oraș unde se afirmă diviziunea muncii.

Înainte vreme, de abia dacă exista vreo corespondență între adevărata specializare a oamenilor și clasele sociale pe care le deosebește Adalbert de Laon: cea care se roagă — clericii, cea care apără — nobilii, cea care muncește — iobagii. Iobagul, chiar dacă muncește pe ogor, este totodată și meseriaș. Nobilul, chiar dacă este soldat, este și proprietar, judecător, administrator. Iar clericul, mai ales călugărul, este adesea toate acestea la un loc. În cazul clericilor, lucrarea minții nu era decît una din activitățile lor. Ea nu reprezenta un scop în sine ci se subordona restului vieții lor, fiind orientată prin însăși Regula mănăstirească spre Dumnezeu. E drept că întîmplător în cursul existenței lor monahale ei pot să apară, pentru un timp, drept profesori, savanți sau scriitori, dar este un aspect cu totul fugitiv, totdeauna secundar în personalitatea lor. Chiar și acei clerici care prefigurează intelectualii

secolelor viitoare, nu sînt încă intelectuali. Alcuin, de pildă, este întîi de toate un înalt funcționar, altul, ca Loup de Ferrières este în primul rînd un abate manifestînd interes pentru carte și plăcîndu-i să citeze pe Cicero în scrisorile sale.

Dar omul a cărui meserie este să scrie sau să predea — și mai degrabă ambele la un loc —, omul care, profesional vorbind, are o activitate de profesor și de savant, pe scurt un intelectual, acest om nu apare decît o dată cu orașele.

Abia în secolul al XII-lea îl descoperim cu adevărat. Desigur, orașul medieval nu se ivește în Occident la acea epocă dintr-o dată, ca o ciupercă spontană. Unii istorici chiar îl consideră gata constituit încă din veacul al XI-lea sau al X-lea și fiecare revistă de specialitate recentă aduce cu ea o nouă renaștere urbană — tot mai îndepărtată în timp.

Fără îndoială că dintotdeauna au existat orașe în Occident, dar „cadavrele" orașelor romane din epoca imperială tîrzie nu mai cuprindeau în zidurile lor decît o mînă de locuitori în jurul unui conducător militar, administrativ sau religios. Fiind mai ales cetăți episcopale, acele orașe reuneau un laicat foarte redus în jurul unui cler puțin mai numeros, fără altă viață economică decît o mică piață de mărfuri locală destinată nevoilor zilnice.

Fără îndoială, de asemenea, că, probabil la îndemnul cererii manifestate de lumea musulmană care reclama pentru imensele sale clientele urbane — din Damasc, Tunis, Bagdad, Cordoba — materiile prime ale Occidentului barbar — lemn, săbii, blănuri, sclavi —, s-au dezvoltat orașe embrionare — cu denumirea lor latină de *portus* —, fie autonome, fie alăturate cetăților episcopale sau „burgurilor" militare încă din secolul al X-lea, poate al IX-lea. Dar fenomenul nu capătă o amploare

suficientă decît în secolul al XII-lea. Atunci abia el a modificat profund structurile economice și sociale ale Occidentului și începe a zdruncina și structurile politice prin mișcarea comunală.

Acestor revoluții li se mai adaugă una: cea culturală. Acestor deschideri sau acestor renașteri, se alătură și alta, cea intelectuală. Toată istoria protagoniștilor acesteia, toate avatarurile traversate de urmașii lor pînă la finele a ceea ce îndeobște numim Evul Mediu — pînă la o altă „Renaștere" — iată ce-și propune cartea de față să schițeze.

A existat o renaștere carolingiană?

Dacă ideea unei adevărate, suficient de viguroase renașteri urbane e greu de acceptat înainte de secolul al XII-lea, s-ar putea oare, în schimb, trece cu vederea, în domeniul civilizației, epoca sfîrșitului de secol VIII și a primei jumătăți de secol IX, tradițional denumită renașterea carolingiană?

Fără să ajung a o nega, considerînd-o doar *o pretinsă renaștere* — așa cum au făcut-o unii istorici —, aș vrea totuși să-i precizez limitele.

Din ceea ce se numește renaștere, ea nu are nici una din trăsăturile cantitative pe care noțiunea aceasta pare că le implică. Chiar dacă îmbunătățește cultura fiilor de nobili crescuți la școala Palatului și a viitorilor clerici educați în cîteva mari centre mănăstirești sau episcopale, ea pune aproape total capăt învățămîntului rudimentar pe care mănăstirile din epoca merovingiană îl propagau printre copiii din zonele rurale învecinate. Cînd, în anul 817, s-a produs marea reformă a ordinului benedictin — inspirată de sfîntul Benedict de Aniana împăratului Ludovic cel Pios — care a consfințit replierea monahismului benedictin timpuriu prin închiderea în sine, școlile „externe" ale

mănăstirilor au fost închise. Renaștere a fost deci numai pentru o elită ermetică — numeric foarte restrînsă — destinată a conferi monarhiei clericale carolingiene o mică pepinieră de administratori și oameni politici. Mi se pare că s-au înșelat profund manualele republicane franceze de istorie popularizînd figura unui Carol cel Mare, de fapt analfabet, în chip de protector al tineretului școlar și de precursor al lui Jules Ferry.

În afara acestei recrutări vizînd conducerea monarhiei și a Bisericii, mișcarea intelectuală din perioada carolingiană n-a manifestat în plus vreun aspect de apostolat dezinteresat, nici prin instrumentele folosite, nici prin aspecte de ordin spiritual.

Astfel, magnificele manuscrise din acea epocă sînt lucrări de lux. Timpul petrecut a le scrie, într-o frumoasă scriere — caligrafia, mai mult încă decît ortografia greșită, este semnul unei epoci inculte în care cererea de carte este foarte redusă —, pentru a le împodobi splendid în intenția Palatului sau a unor mari personaje laice sau ecleziastice, este dovada unei infime viteze de circulație a cărților.

Mai mult chiar, ele nu sînt făcute pentru a fi citite. Ele nu fac decît să se adauge tezaurelor bisericilor și ale unor particulari bogați. Sînt un bun economic mai degrabă decît spiritual. Unii dintre autorii lor, transcriind frazele anticilor sau ale Părinților Bisericii, afirmă într-adevăr superioritatea valorii conținutului lor spiritual. Dar sînt crezuți pe cuvînt. Iar acest lucru le mărește prețul material. Carol cel Mare își vinde o parte din frumoasele sale manuscrise ca să împartă banii săracilor. Cărțile sînt considerate întocmai ca niște vase prețioase.

Călugării care ostenesc scriind manuscrisele în scriptoriile mănăstirilor nu sînt interesați decît prea puțin de conținutul lor —, esențiale pentru ei sînt hărnicia cu care le scriu, timpul

pe care-l consumă, oboseala resimțită. Pentru ei, această sarcină reprezintă un act de pocăință prin care vor merita viața veșnică în cer. De altfel, conformîndu-se tendinței — pe gustul epocii — de evaluare tarifară a meritelor și penitențelor, împrumutată de Biserica Evului Mediu timpuriu de la legislațiile barbare, călugării își numără anii de purgatoriu răscumpărați după numărul de pagini, de rînduri, de litere scrise sau, dimpotrivă, se tînguie de fiecare lipsă de atenție care, făcîndu-i să sară vreo literă, le lungește șederea în purgatoriu. Ei lasă moștenire urmașilor lor numele drăcușorului care se încăpățînează a-i necăji, acel faimos demon *Titivillus* al copiștilor ce îl vom reîntîlni la Anatole France.

Pentru acești creștini în care încă somnolează un barbar, știința este un tezaur. Ea trebuie conservată cu grijă. Avem de-a face cu o cultură închisă, alături de o economie închisă. Renașterea carolingiană, în loc să însămînțeze, tezaurizează. Poate fi vorba de o renaștere zgîrcită?

Totuși, numai printr-un fel de generozitate involuntară, epoca carolingiană își poate păstra titlul de renaștere. Sigur că cel mai original și mai viguros dintre gînditorii ei, Jean Scot Erigène a trăit fără să aibă nici o audiență pe vremea lui și că nu va fi cunoscut, înțeles, folosit decît în secolul al XII-lea. Dar atunci cînd se va petrece aceasta, manuscrisele copiate în scriptoriile carolingiene, concepția despre cele șapte arte liberale pe care Alcuin o va relua, împrumutînd-o de la retorul Martianus Cappella din secolul al V-lea, ideea emisă de el a unei *translatio studii* — preluarea de către Occident, mai exact de către Galia, a rolului Atenei și Romei ca focare de civilizație —, toate comorile adunate vor fi repuse în circulație, turnate în creuzetul școlilor urbane, absorbite ca un ultim strat de aport antic de renașterea din secolul al XII-lea.

Modernitatea veacului al XII-lea
Anticii și modernii

Că realizează ceva nou, că sînt oameni noi — este ceea ce resimt cu acuitate intelectualii secolului al XII-lea. De altfel, există oare renaștere fără impresia de a renaște? Să ne gîndim la renascentiștii secolului al XVI-lea, la Rabelais...

De aceea, în gura lor, sub pana lor, revine mereu cuvîntul *moderni*, pentru a desemna pe scriitorii epocii. *Moderni*, iată ce sînt, iată ce știu că sînt. Dar niște moderni care nu-i combat pe cei din Antichitate; dimpotrivă, îi imită, se hrănesc din ei, se cațără pe umerii lor: *„Nu se poate trece de la întunecimea neștiinței la lumina științei* — exclamă Pierre de Blois — *decît recitind cu o dragoste mereu mai vie operele Anticilor. Să latre cîinii, să grohăie porcii! Eu voi rămîne la fel de exclusivist partizan al Anticilor. Pentru ei va fi toată grija mea și zi de zi zorile mă vor găsi studiindu-i"*.

Iată și învățămîntul de bază predat la Chartres — unul din cele mai faimoase centre școlare din secolul al XII-lea — de Bernard, potrivit tradiției culese de un elev ilustru, Jean de Salisbury: *„Cu cît se vor cunoaște mai multe discipline și cu cît mai profund vom fi pătrunși de ele, cu atît mai deplin vom cuprinde cu mintea justețea autorilor (vechi) și mai limpede va fi predarea lor. Aceștia, datorită așa-numitei* diacrisis, *pe care o putem traduce prin* ilustrare *sau* colorare, *pornind de la materia brută a unei istorii, unei teme, unei fabule, cu ajutorul tuturor acestor discipline și al unei mari arte de sintetizare și asezonare, reușeau să facă din opera încheiată o imagine a tuturor* artelor. *Gramatica și Poezia se amestecă intim și acoperă întreaga întindere a subiectului. Pe acest cîmp, Logica, aducînd culorile demonstrației, infuzează splendorii aurului probele sale raționale; Retorica, prin persua-*

siune și strălucirea elocinței, imită luciul argintului. Matematica, antrenată de roțile cvadrigei sale, calcă pe urmele lăsate de celelalte arte, imprimîndu-și culorile și frumusețile într-o infinită varietate. Fizica, sondînd tainele naturii, aduce contribuția farmecului multiplu al nuanțelor sale. În fine, cea mai eminentă din toate ramurile Filozofiei, Etica, fără de care, nici cu numele nu există filozof, le depășește pe toate celelalte prin demnitatea ce o conferă operei. De vei purica pe Virgiliu sau pe Lucan, vei găsi, oricare filozofie ai profesa, cum să-i folosești mai potrivit. Într-asta, în funcție de capacitatea dascălului și de zelul elevului, constă profitul lecturii *prealabile a* autorilor antici. *Aceasta este metoda urmărită de Bernard de Chartres, cel mai bogat izvor al beletristicii în Galia timpurilor moderne...*".

Dar nu e, oare, servilitate, această imitație? Vom vedea mai departe piedicile pe care le-a generat admiterea în cultura apuseană a unor preluări din Antichitate rău mistuite, rău adaptate. Însă, atunci, în secolul al XII-lea, cît de nou părea totul!

Dacă acei dascăli — care erau clerici și buni creștini — preferau ca *text-book* pe Virgiliu Ecleziastului și pe Platon sfîntului Augustin, nu e numai pentru că erau convinși că Virgiliu și Platon abundă în învățăminte morale și că îndărătul scoarței se află măduva (nu e oare mai multă măduvă în Scripturi și în textele patristice?), ci pentru că *Eneida* și *Timaios* reprezentau în ochii lor lucrări în primul rînd *științifice* — scrise de savanți și apte a fi obiectul unui învățămînt de specialitate, tehnic, în vreme ce Scriptura și textele Părinților Bisericii care, și ele, pot fi bogate în substanță științifică (Cartea Facerii, de pildă, nu e oare o lucrare de științe naturale și de cosmologie?), nu erau decît în al doilea rînd considerate ca atare. *Specialiștii* sînt anticii, ce-și găsesc mai bine locul într-un învățămînt *specializat* — cel

al *artelor liberale*, al disciplinelor școlare — decît Părinții Bisericii sau Scriptura care trebuie mai degrabă rezervate Teologiei. Intelectualul secolului al XII-lea este un profesionist cu ale sale materiale de lucru — scriitorii antici — și cu ale sale tehnici dintre care prima este imitarea acestora din urmă.

Utilizați însă pentru a merge mai departe, tot astfel cum navele italiene folosesc marea pentru a merge către izvoarele de bogăție răsăritene.

Acesta este sensul faimoasei fraze a lui Bernard de Chartres, cu un atît de vast răsunet în Evul Mediu: *„Noi sîntem niște pitici cățărați pe umeri de uriași. Vedem deci mai bine și mai departe decît ei, nu pentru că vederea noastră ar fi mai ageră sau am fi mai înalți, ci pentru că ei ne înalță în aer și ne poartă pe înălțimea lor gigantică...“*.

Sensul progresului în cultură, iată ce exprimă celebra imagine. Pe scurt: sensul progresului istoriei. În Evul Mediu timpuriu, istoria se oprise, fusese împlinită de Biserica devenită triumfătoare în Apus. Othon de Freysing, reluînd concepția augustiniană a celor două cetăți, declară: *„după momentul în care nu numai toți oamenii, dar chiar și împărații, cu cîteva excepții, deveniră catolici, am impresia că am scris istoria nu a două cetăți ci a uneia singure pe care o denumesc Biserica“*.

S-a vorbit de *voința de a ignora timpul* a feudalilor și, o dată cu ei, a călugărilor integrați în structurile feudale. De asemenea și Guizot — o dată ce va fi parvenit la triumful politic al burgheziei — va crede că a atins capătul istoriei. Intelectualii secolului al XII-lea, prinși în acel cadru urban care abia se edifică, unde totul circulă și se modifică, repun în mișcare mașina istoriei și, în primul rînd își definesc propria misiune de-a lungul timpului: *„Veritas, filia temporis“* — cum a spus tot Bernard de Chartres.

Aportul greco-arab

Copil al timpului, adevărul a fost și copilul spațiului geografic. Orașele au fost plăcile turnante ale circulației oamenilor încărcați de idei și mărfuri, au fost locurile de schimb, piețele și răscrucile comerțului intelectual. În acest al XII-lea veac în care Occidentul nu avea încă de exportat decît materiile sale prime — chiar dacă se ivea un avînt al textilelor —, produsele rare, obiectele de preț au venit din Orient, din Bizanț, Damasc, Bagdad, Cordoba. O dată cu mirodeniile și cu mătasea, manuscrisele au adus Occidentului creștin cultura greco-arabă.

Limba arabă a fost într-adevăr, la început, un intermediar. Operele lui Aristotel, Euclid, Ptolemeu, Hipocrat, Galenus însoțiseră în Orient pe creștinii eretici — monofiziți și nestorianiști — și pe evreii persecutați de Bizanț, fiind lăsate apoi moștenire bibliotecilor și școlilor musulmane care le primiră cu generozitate. Acum, aceste opere, pe un drum de întoarcere, acostează pe țărmurile creștinătății occidentale. Foarte secundar a fost rolul statelor latine creștine din Orient: ele au reprezentat într-adevăr o zonă de contact între Occident și Islam, dar au fost, înainte de toate, un front militar, de opoziție armată — frontul Cruciadelor. S-au produs schimburi, dar au fost schimburi de lovituri, nu de idei și de cărți. Rare au fost operele care s-au strecurat prin acea frontieră războinică. Două au fost principalele zone de contact care au întîmpinat manuscrisele răsăritene: Italia și, cu deosebire, Spania. Aici, nici vremelnicele așezări musulmane din Sicilia și Calabria, nici valurile acelei *Reconquista* creștine n-au împiedicat vreodată schimburile pașnice.

Vînătorii creștini de manuscrise grecești și arabe se năpustesc pînă la Palermo unde regii normanzi ai Siciliei și, ulterior, Frederic al II-lea, în cadrul cancelariei lor trilingve ce folosește greaca, latina și araba, dau viață primei

curți italiene renascentiste, pînă la Toledo — recucerit de la necredincioși în 1087 — unde sub protecția arhiepiscopului Raymond (1125—1151) traducătorii creștini lucrează fără încetare.

Traducătorii

Ei sînt pionierii acestei Renașteri.

Occidentul nu mai cunoștea limba greacă, fapt pe care Abélard îl deplînge și în privința căruia îndeamnă pe călugărițele de la mănăstirea Paraclet să umple această lacună, ele ajungînd astfel să depășească pe bărbați în domeniul culturii. Limba științifică este latina. Originalele arabe, versiunile arabe ale textelor grecești ca și originalele grecești sînt prin urmare traduse, fie de traducători izolați, fie, cel mai adesea, de echipe. Creștinii occidentali recurg pentru aceasta la asistența creștinilor spanioli, așa-numiții mozarabi, care trăiseră sub stăpînirea musulmană, dar și la evrei, ba chiar și la musulmani. În felul acesta sînt reunite toate competențele. Una din echipele timpului este celebră: cea formată de ilustrul abate de Cluny, Petru cel Venerabil, pentru a traduce Coranul. Plecat în Spania pentru o inspecție a mănăstirilor dependente de Cluny — care se înființaseră pe rînd, pe măsura avansului realizat de *Reconquista* — abatele Petru concepe cel dintîi ideea de a combate pe musulmani nu pe terenul militar, ci pe cel intelectual. Ca să poată fi respinsă temeinic doctrina lor, ea trebuie să fie cunoscută — o cugetare ca aceasta, de o evidență atît de naivă, este totuși temerară în vremea aceea de Cruciadă:

„Fie că dăm erorii mahomedane rușinosul nume de erezie, fie cel, infam, de păgînism, oricum trebuie acționat împotriva ei, adică trebuie să scriem. Dar, cultura antică pierind, după cum spun evreii care, odinioară, admirau

pe apostolii poligloți, latinii și mai ales moderniі nu mai știu altă limbă decît pe cea a țării lor natale. De aceea, ei n-au fost în stare nici să-și dea seama de enormitatea acestei erori, nici să-i bareze calea. Așa fiind, inima mea s-a aprins și un foc mă arse în meditația mea. M-am indignat văzînd cum latinii nu cunosc cauza unei atari pierzanii și cum necunoașterea lor îi lipsește de puterea de a-i rezista; căci nimeni nu i-a răspuns, fiindcă nimeni n-a știut. M-am dus deci să găsesc specialiști ai limbii arabe ce a permis acestei otrăvi mortale să infesteze mai mult de jumătate din glob. Cu prețul rugăminților mele și al banilor i-am convins să traducă din arabă în latină istoria și doctrina acelui nenorocit ca și legea sa care se cheamă Coranul. Și pentru ca fidelitatea traducerii să fie completă și nici o eroare să nu denatureze deplina noastră înțelegere, am adăugat un sarazin traducătorilor creștini. Iată numele creștinilor: Robert din Ketten, Hermann Dalmatul, Petru din Toledo; sarazinul se numea Mohamed. Această echipă, după ce a explorat temeinic bibliotecile acestui popor barbar, a ajuns să întocmească o carte voluminoasă pe care a publicat-o pentru cititorii latini. Toată această lucrare s-a făcut în anul cînd m-am dus în Spania și cînd am avut o întrevedere cu seniorul Alfons, victoriosul împărat al Spaniilor, adică în anul de la Hristos 1142".

Arătată aici cu titlu de exemplu, acțiunea întreprinsă de abatele de la Cluny se situează totuși în marginea curentului de traduceri care ne interesează. Căci nu Islamul îl căutau în primul rînd traducătorii creștini din Spania, ci tratatele științifice grecești și arabe. Abatele o și subliniază: numai oferind o retribuție generoasă a putut să-și asigure serviciile unor specialiști. A trebuit să le plătească foarte scump abandonarea vremelnică a muncii lor profesionale.

Ce aduce Occidentului acest prim tip de cercetători, de intelectuali specializați pe care-l constituie traducătorii secolului al XII-lea, de felul unui Iacob din Veneția, unui Burgundio din Pisa, unui Moise din Bergamo, sau Leon Tuscus la Bizanț și în Italia de nord, Aristippo din Palermo în Sicilia, Adélard din Bath, Platon din Tivoli, Hermann Dalmatul, Robert din Ketten, Hugo din Santalla, Gondisalvi, Girardo din Cremona în Spania?

Ei vin să umple golurile rămase de pe urma moștenirii latine în cultura apuseană: filozofia și cu precădere științele. Matematicile cu Euclid, astronomia cu Ptolemeu, medicina cu Hipocrat și Galenus, fizica, logica și etica cu Aristotel — iată imensul aport al acestor lucrători. Poate chiar mai mult decît materia, ei introduc metoda. Curiozitatea, raționamentul și întreaga *Logica Nova* a lui Aristotel: cea din ambele *Analitici (priora* și *posteriora*), din *Topice,* din *Elenchi (Sophistici Elenchi),* care se adaugă astfel Vechii Logici *(Logica Vetus)* cunoscută prin Boethius care, și el acum, se bucură de o nouă favoare. Acesta este impactul, stimulantul, lecția pe care elenismul antic le transmite Occidentului la capătul unui lung periplu prin Orient și Africa.

Se cuvine a le adăuga aportul propriu-zis arab: aritmetica cu algebra lui *Al-Kharizmi,* în așteptarea lui Leonardo din Pisa care în primii ani ai secolului al XIII-lea va face cunoscute cifrele denumite arabe, în realitate hinduse, dar venite prin arabi din India; medicina cu *Rhazi,* pe care creștinii îl numesc *Rhazes,* dar mai ales cu *Ibn Sinà* sau *Avicenna* a cărui enciclopedie medicală, sau *Canon,* urmă să devină cartea de căpătîi a medicilor occidentali, după cum astronomii, botaniștii, agronomii și — mai ales — alchimiștii transmit latinilor cercetarea febrilă a elixirului; filozofia în sfîrșit care, începînd cu Aristotel, clădește solide sinteze prin *Al Farabi* și *Avicenna.* Dar arabii nu dăruiesc creștinilor numai operele lor ci înseși cuvintele

de cifră, zero, algebră, o dată cu o serie de termeni din vocabularul comercial: *bazar*, *gabelle* (gabelă), franțuzescul *douane* (vamă), *fondouk* sau *fondacco* (magazin, antrepozit) etc. . . .

Acestea și explică plecarea în Italia, în Spania mai ales a atîtor însetați de cunoștințe, ca de pildă englezul Daniel din Morley care povestește episcopului din Norwich care a fost itinerarul său intelectual:

„Pasiunea pentru studiu mă alungase din Anglia. Stătui o vreme la Paris. Acolo n-am văzut decît niște sălbatici instalați cu un aer de gravă autoritate în jeturile lor școlare, avînd două sau trei scăunele fără spetează în fața lor, încărcate cu enorme tomuri ce reproduceau în litere aurite lecțiile lui Ulpian și ținînd în mînă peniță de plumb cu care trasau, plini de gravitate, pe cărțile lor asteriscuri și obele[1]*. Neștiința îi constrîngea la această ținută de statuie, dar ei, prin însăși tăcerea lor, voiau să-și arate înțelepciunea. Cum deschideau gura, nu auzeam decît bolboroseli de copil. Înțelegînd situația, am reflectat atunci la mijloacele de a scăpa de aceste riscuri, îmbrățișînd acele «arte» care luminează Scripturile altfel decît numai omagiindu-le în treacăt sau evitîndu-le prin prescurtări. Astfel, cum în zilele noastre la Toledo se împărtășește mulțimilor învățămîntul arabilor care, aproape în totalitate, constă din cele patru arte*[2]*, m-am grăbit să ajung acolo ca să ascult lecțiile celor mai savanți filozofi ce sînt pe lume. Dar, rechemat fiind de niște prieteni și îndemnat să mă întorc din Spania, am revenit în Anglia cu o prețioasă cantitate de cărți. Mi s-a spus însă că pe aceste meleaguri învățămîntul artelor liberale era necunoscut și că Aristotel și Platon erau sortiți celei mai adînci uitări în favoarea lui Titus și Seius. Mare îmi fu durerea și, ca să nu fiu*

[1] Semne transversale prin care se marcau greșelile.

[2] Adică științele. (N.a.)

chiorul printre orbi, am plecat din nou ca să găsesc un loc unde să fac să înflorească acest gen de studii... Așadar, nimeni să nu se tulbure dacă tratînd despre facerea lumii eu invoc, nu mărturia Părinților Bisericii, ci a filozofilor păgîni, căci în ciuda faptului că aceștia nu figurează printre credincioși, anumite vorbe de-ale lor trebuie să fie încorporate în învățămîntul nostru din moment ce sînt pline de credință. De altfel, noi înșine, care am fost eliberați mistic din Egipt, am primit poruncă de la Domnul să preluăm de la egipteni comorile lor ca să îmbogățim cu ele pe vechii evrei. Să preluăm deci, așa cum ne poruncește Domnul și cu ajutorul Său, de la filozofii păgîni înțelepciunea și elocința lor, să-i cercetăm pe acești necredincioși, astfel încît să îmbogățim credința noastră cu rămășițele lor".*

Daniel de Morley a fost deci la Paris, dar el n-a văzut aici decît aspectul tradițional, decadent, depășit. În Parisul veacului al XII-lea se găsea însă și altceva.

Spania și Italia n-au cunoscut decît o primă tratare a materiei greco-arabe, și anume munca de traducător care va îngădui asimilarea ei de către intelectualii din Occident.

Dar centrele încorporării aportului oriental în cultura creștină se situează altundeva. Cele mai importante: Chartres și Paris, înconjurate de mai tradiționalele Laon, Reims, Orléans, se găsesc în acea zonă de schimb și de elaborare a unor produse finite de astă dată — unde se întîlnește lumea nordului cu lumea meridională. Aici, între Loara și Rin, în chiar regiunea unde s-au localizat la bîlciurile din ținutul Champagne marele negoț și banca, se alcătuiește acea cultură care va face din Franța cea

* În textul francez este spus: *„seul Grec parmi les Romains"*, o expresie tipic franceză corespunzînd cu „chiorul printre orbi", pentru a da sensul de izolare intelectuală. (n. trad.)

dintîi moştenitoare a Greciei şi Romei, după cum o prezisese Alcuin şi după cum o cînta în versurile sale Chrétien de Troyes.

Paris: Babilon sau Ierusalim?

Din toate aceste centre, Parisul — favorizat de prestigiul în creştere al monarhiei Capeţienilor — este cel mai strălucitor. Dascăli şi elevi se îmbulzesc în Cité şi la şcoala episcopală, sau — din ce în ce mai numeroşi — pe malul stîng al Senei unde se bucură de o mai mare independenţă. Astfel îi găsim în jurul bisericii Saint-Julien-le-Pauvre, între strada Boucherie şi strada Garlande; mai la răsărit, în jurul şcolii canonicilor de la Saint-Victor; la sud, escaladînd aşa-numitul Munte încununat de mănăstirea Sainte-Geneviève şi de marea sa şcoală. Alături de profesorii Capitolului de la Notre-Dame, de canonicii ordinului Sfîntul Victor ca şi al ordinului Sfînta Genoveva, de unii dascăli mai independenţi, profesorii *agregaţi* care obţinuseră de la *écolâtre** în numele episcopului, *licentia docendi* — dreptul de a preda — atrag în număr tot mai mare elevi şi studenţi, fie în casele lor particulare, fie în mănăstirile Saint-Victor sau Sainte-Geneviève care-şi deschid porţile pentru ei. Parisul îşi datorează renumele în primul rînd strălucitului său învăţămînt teologic care se situează la vîrful disciplinelor şcolare, dar curînd, mai mult încă acelei ramuri a filozofiei care, folosindu-se din plin de aportul aristotelic şi recurgînd la raţionament, asigură triumful demersurilor raţionale ale spiritului: dialectica.

Astfel Parisul, atît în realitate cît şi simbolic, este pentru unii oraşul-far, izvorul tuturor bucuriilor intelectuale, pentru alţii sălaşul dia-

---

* *écolâtre*=cleric ce dirija şcoala dependentă de biserica catedrală şi, în alte cazuri, cleric cu funcţia de inspector al şcolilor dioceziene. (n. trad.)

volului unde stau la un loc perversitatea minților seduse de depravarea filozofică și turpitudinile unei vieți dedate jocului, vinului și femeilor. Un oraș mare este un loc de pierzanie, Parisul este așadar Babilonul modern. Sfîntul Bernard se adresează dascălilor și studenților, strigîndu-le: *„Fugiți din mijlocul Babilonului, fugiți și salvați-vă sufletele. Zburați cu toții către orașele refugiului unde veți putea să vă căiți de trecutul vostru, unde veți putea trăi în har prezentul și aștepta cu încredere viitorul* (cu alte cuvinte în mănăstiri). *Veți găsi cu mult mai mult în păduri decît în cărți. Codrii și pietrele vă vor învăța mai mult decît oricare magistru"*.

Iar un alt cistercian, Pierre de Celles, exclamă și el: *„O, Parisule, cît de bine te pricepi să furi și să dezamăgești sufletele! În tine, lațurile vicîilor, capcanele tuturor relelor, săgețile infernului sînt pierzania inimilor curate... Fericită este, dimpotrivă, acea școală în care inimile noastre învață de la Hristos cuvîntul înțelepciunii Sale, în care fără lucru și fără cursuri învățăm metoda vieții veșnice! Acolo nu trebuie cumpărate cărți, nu trebuie plătit un profesor de scriere, acolo nici un fel de bucluc din motive de ceartă, nici o amestecătură de sofisme, soluția tuturor problemelor este simplă, acolo se învață rațiunea a tot și toate"*.

În felul acesta, partizanii sfintei ignoranțe opun școala solitudinii școlii zgomotului, școala mănăstirească școlii urbane, școala lui Hristos celei a lui Aristotel și Hipocrat.

Opoziția fundamentală dintre noii învățăcei din orașe pe de o parte și mediile monastice pe de altă parte — înnoirea acestora din urmă reducîndu-le în secolul al XII-lea, dincolo de evoluția mișcării benedictine, la tendințele extreme ale monahismului primitiv —, izbucnește în vorbele călugărului cistercian Guillaume de Saint-Thierry, prietenul intim al sfîntului Bernard: *„Călugării de la Mont-Dieu! Ei aduc*

în beznele Occidentului lumina Orientului iar în gerul Galiilor fervoarea religioasă a anticului Egipt, și anume viața singuratică, oglinda modului de viață din cer".

Astfel, printr-un ciudat paradox, în momentul cînd intelectualii de la oraș extrag din cultura greco-arabă fermentul spiritului și al metodelor de gîndire care vor caracteriza Occidentul și-i vor conferi forța intelectuală: limpezimea raționamentului, preocuparea pentru exactitudinea științifică, credința și inteligența sprijinindu-se una pe alta, spiritualismul monastic reclamă — în inima Occidentului — reîntoarcerea la misticismul Orientului. Momentul este capital: intelectualii din orașe vor îndepărta Occidentul de mirajul unei alte Asii și unei alte Africi: cele ale pustniciei mistice a pădurii și deșertului.

Dar însuși curentul de retragere a monahilor netezește calea pentru avîntul noilor școli. Sinodul de la Reims din 1131 interzice călugărilor studiul medicinei în afara mănăstirilor: iată deci deschisă calea lui Hipocrat!

Clericii parizieni nu dau ascultare sfîntului Bernard. De pildă, Jean de Salisbury îi scrie lui Thomas Becket în 1164: „*Am făcut un ocol pe la Paris. Cînd am văzut acolo abundența de merinde, voioșia oamenilor, considerația de care se bucură clericii, majestatea și gloria întregii Biserici, diversele activități ale filozofilor, mi s-a părut că văd, plin de admirație, scara lui Iacob, cu vîrful proptit pe cer și cu o sumedenie de îngeri urcînd și coborînd. Entuziasmat de acest fericit pelerinaj, nu m-am putut împiedica să mărturisesc: iată, Dumnezeu este aici, iar eu nu știam. Și mi-a venit în minte cuvîntul poetului: fericit exilul care într-un asemenea lăcaș se petrece!*". La fel scrie unui tînăr discipol și abatele Philippe de Harvenght, conștient de îmbogățirea adusă de învățămîntul urban: „*Împins de dragostea ta pentru știință, te afli acum la Paris unde ai găsit Ierusalimul pe care atîția și-l doresc. Este*

casa lui David . . . și a înțeleptului Solomon. O atare colaborare, o atare mulțime de clerici este adunată acolo încît aceștia sînt pe cale să depășească marele număr de laici. Fericită cetatea unde cărțile sfinte sînt citite cu atîta zel, unde tainele lor complicate sînt deslușite datorită darurilor Sfîntului Duh, unde se află atîția profesori eminenți, unde este atîta știință teologică încît ar putea fi numită cetatea literelor!".

Goliarzii

Dar în acest concert de laude, o voce se ridică la Paris, viguroasă între toate: este vocea unui straniu grup de intelectuali — goliarzii. Pentru aceștia, Parisul este *„Paradisius mundi Parisius, mundi rosa, balsamum orbis"*.

Așadar „paradisul pe pămînt, trandafirul lumii, balsamul universului"... Cine sînt goliarzii? Totul se asociază ca să ne ascundă adevărata lor identitate: anonimatul care s-a așternut peste cei mai mulți dintre ei, și legendele pe care ei înșiși s-au complăcut să le lase să circule pe seama lor, ca și cele pe care — printre multele calomnii și vorbe rău-voitoare — le-au propagat dușmanii lor, sau cele făurite de erudiții și istoricii moderni induși în eroare de false asemănări ori orbiți de anumite prejudecăți. Unii preiau cu privire la ei condamnările lansate de concilii, sinoduri și anumiți scriitori bisericești din veacul al XII-lea și al XIII-lea. Acei clerici goliarzi sau rătăcitori sînt tratați drept niște vagabonzi, niște desfrînați, niște menestreli, niște măscărici. S-a spus despre ei că erau boemi, pseudo-studenți, erau priviți cînd cu îngăduință — firește că petreceau, doar erau tineri —, cînd cu teamă sau dispreț — agitatori, denigratori ai ordinului preoțesc, nu erau oare periculoși? Dimpotrivă, alții văd în goliarzi *un fel de intelectualitate*

urbană, un mediu revoluționar deschis tuturor formelor de opoziție declarată față de feudalitate. Care și unde este adevărul?

Originea termenului însuși de „goliard" ne-a rămas necunoscută. Dar, odată îndepărtate etimologiile fanteziste după care ar fi derivat din Goliat — întruchiparea diavolului, *dușmanul lui Dumnezeu* — sau din *gula* — gura, devenită în franceza populară *gueule* — de unde au și fost uneori denumiți *goinfres*, sau *forts en gueule* (lacomi, și respectiv gură-mare), precum și odată admisă imposibilitatea de a identifica vreun Golias, fondator al unui ordin monahal din care ar fi făcut parte goliarzii, ceea ce ne-a rămas de la ei sînt cîteva detalii biografice ale unora dintre ei, culegeri de poezii compuse de ei fie individual, fie colectiv, cunoscute sub numele de *carmina burana* și textele din epoca lor care îi condamnă sau îi denigrează.

Vagabondajul intelectual

Fără îndoială că goliarzii au alcătuit un mediu aparte care cultiva sistematic și cu plăcere critica societății constituite. De obîrșie orășenească, țărănească sau uneori nobilă, goliarzii au fost în primul rînd niște rătăcitori, exponenți tipici ai unei vremi în care progresul demografic, deșteptarea comerțului și întemeierea orașelor au destrămat structurile feudale, aruncînd pe drumuri și adunînd la porțile orașelor o mulțime de declasați, de nenorociți, dar și de temerari. Goliarzii sînt produsul acelei mobilități sociale caracteristice secolului al XII-lea. Scăpați din strînsoarea structurilor constituite, ei au reprezentat un prim scandal în ochii celor tradiționaliști. Evul Mediu timpuriu se silise să lege pe fiecare de locul său, de sarcina sa, de categoria sa, de starea sa. Acum, goliarzii evadează. Niște evadați, fără mijloace de trai, care în școlile urbane formează bande de studenți săraci trăind din expediente, devenind

slugile colegilor mai bogați, cerșind, căci — așa cum spune Evrard Germanul — *„dacă Parisul este un Paradis pentru bogătași, pentru săraci el nu este decît o baltă lacomă de pradă,* tot Evrard fiind acela care deplînge *„Parisiana fames"* adică foametea studenților parizieni săraci.

Uneori, pentru a-și cîștiga existența, goliarzii devin menestreli sau măscărici, de unde și numele ce deseori li se dă în epocă. Dar să nu uităm că termenul de *joculator*, de jongler, era la vremea aceea epitetul aplicat tuturor celor considerați periculoși și buni de scos din societate.... Un *joculator* era pe atunci un „roșu", un rebel....

Acești studenți săraci pe care nu-i leagă nici un domiciliu stabil, nici un venit bisericesc și nici un beneficiu, iau calea aventurii intelectuale urmînd pe învățătorul care le-a plăcut mai mult, alergînd după cel despre care lumea vorbește, culegînd din oraș în oraș învățătura ce se predă. Ei sînt aceia care au constituit acel vagabondaj școlar atît de caracteristic și el secolului al XII-lea. Ei, goliarzii, contribuie ca să-i dea acestuia aspectul său aventuros, spontan, îndrăzneț. Dar nu alcătuiesc o clasă. De origini diferite, ei au și ambiții diferite. Sigur că au optat pentru studiu mai degrabă decît pentru război. Dar frații lor îngroșau rîndurile armatelor, ale trupelor ce plecau în Cruciadă, jefuiau străbătînd drumurile din Europa și Asia, vor prăda Constantinopolul... Dacă toți critică, unii — poate mulți — visează să devină aidoma celor pe care-i critică. Dacă Hugues din Orléans, zis Primatul, profesorul care preda cu atît succes la Orléans și Paris și care a dobîndit o mare reputație de mucalit — cel ce a dat naștere faimosului *Primasso* din Decameron — pare să fi dus mereu o viață modestă, păstrîndu-și însă agerimea de spirit, în schimb Arhipoetul din Köln trăiește pe seama lui Reginald din Dassel, prelat german care a fost arhicance-

larul lui Frederic Barbă-Roșie și pe care-l copleșește cu măgulirile sale. Iar Serlon din Wilton se alătură partizanilor reginei Matilda a Angliei, după care, pocăindu-se, se călugărește la Cîteaux. Gautier din Lille trăiește la curtea lui Henric al II-lea Plantagenetul, după care se duce lîngă arhiepiscopul din Reims și moare canonic. Toți visează la cîte un mecena generos, la un venit gras de consilier episcopal, la o viață îmbelșugată și fericită. S-ar zice că mai degrabă rîvnesc să devină noii beneficiari ai orînduirii sociale decît să o modifice.

Imoralismul

Cu toate acestea, temele poeziilor lor atacă aspru societatea. În multe din ele s-a întrevăzut un caracter revoluționar pe care e greu să nu-l acceptăm. Jocul, vinul și amorul constituie trilogia cîntată în primul rînd de goliarzi, ceea ce a și stîrnit indignarea sufletelor cucernice din epocă, dar a predispus la indulgență pe istoricii moderni.

„Eu sînt un biet nimic
Precum frunza bătută de vînt..."

„Ca și luntrea plutind în voie fără cîrmaci,
Ca și pasărea rătăcitoare pe căile văzduhului,
Nici pe mine nimic nu mă ține în loc, nici ancora,
nici funia..."

„Fetele frumoase mi-au săgetat pieptul,
Pe cele pe care nu le pot atinge, le posed
cu' inima..."

„Sunt dojenit apoi că joc ... Dar, obosit de joc,
Cu trupul gol și înghețat, mintea mi se aprinde.
Atunci muza mea îmi cîntă cel mai frumos.
În sfîrșit, să vorbim de cîrciumă..."

„Vreau să mor într-o tavernă
Acolo unde vinul rămîne lîngă gura celui ce moare,

Iar cohortele de Îngeri coborî-vor din ceruri cîntînd:
Beţivului acestuia să-i fie Domnul milostiv..."

Versuri ce par anodine, dar care îl vestesc pe Villon, mai puţin geniul acestuia. De altfel poemul conţine şi altele, mai pătrunzătoare:

„Mai lacom de voluptate decît de mîntuire veşnică,
Cu sufletu-mi mort, nu-mi pasă decît de trup.
. . . . . .
Ce greu e să-ţi stăpîneşti firea!
Să rămîi curat în duh cînd vezi pe cîte-o drăgălaşă.
Cum să urmeze tinerii o lege atît de aspră
Şi să nu le pese de pofta trupului lor?!"

Ar fi oare temerar să recunoaştem în această imoralitate provocatoare, în acest elogiu adus erotismului — şi care, la goliarzi, ajunge pînă la obscenitate — schiţa unei morale fireşti, negarea poruncilor Bisericii şi a moralei tradiţionale? În definitiv, goliardul nu aparţine şi el marii familii a libertinilor care, dincolo de libertatea moravurilor şi a limbajului, ţinteşte libertatea spiritului?

În imaginea Roţii Norocului care revine mereu în poezia acestor tineri clerici rătăcitori, se află mai mult decît o simplă temă poetică şi desigur mai mult decît întrevedeau în ea contemporanii goliarzilor, reproducînd-o fără gînd rău şi ascuns în catedralele vremii. Totuşi, Roata Norocului care se tot învîrte şi veghează la o veşnică întoarcere, Hazardul orb care dă peste cap orice reuşită, nu constituie în esenţă teme revoluţionare: ambele doar neagă progresul şi refuză istoriei o anumită direcţie. Poate că ele cheamă la o răsturnare a societăţii, dar numai în măsura în care implică un dezinteres pentru zilele ce vor urma. De aici şi rezultă gustul ce par a-l fi avut goliarzii pentru aceste teme — de revoltă, dacă nu chiar revoluţionare —, cîntîndu-le în poemele lor şi reprezentîndu-le în miniaturile lor.

Critica societății

Este semnificativ faptul că, mult înainte să devină un loc comun al literaturii burgheze, poezia goliardică ia cu asalt pe exponenții orînduirii medievale timpurii: clericul, nobilul, chiar și țăranul.

În Biserică, goliarzii țintesc cu deosebire pe cei care în plan social, politic, ideologic sînt legați îndeaproape de structurile societății: Papa, episcopul, călugărul.

Inspirația antipontificală și antiromană a goliarzilor se amestecă, fără însă a se confunda, cu alte două curente: cel al ghibelinilor care atacă în special ambițiile pămîntești ale papalității și susține Imperiul împotriva Sacerdoțiului și cel moralizator care blamează pe papă și curtea sa romană deoarece cad la învoială cu lumescul, cu luxul și cu pofta de bani. Firește, au existat goliarzi în partida imperială — de pildă Arhipoetul din Köln — iar poezia goliardică este deseori la originea satirelor antipontificale, chiar și atunci cînd acestea se vor mulțumi să reia o temă devenită tradițională și de multe ori golită de duritate. Dar, prin tonul folosit și prin spiritul lor, goliarzii se deosebesc în mod foarte precis de ghibelini. În pontif și în anturajul său de la Roma ei țintesc pe conducătorul și pe chezașii unei orînduiri: sociale, politice, ideologice, ba chiar ai oricărei ordini sociale ierarhizate căci, mai mult decît niște revoluționari, ei sînt niște anarhiști. Astfel, în momentul în care papalitatea — ulterior reformei gregoriene — caută să se desprindă de structurile feudale pentru a se sprijini pe noua putere, a banului, alături de cea veche, a pămîntului, goliarzii denunță și această nouă orientare continuînd însă să atace și vechea tradiție.

Grigore al VII-lea spusese: *„Domnul nu a spus: numele meu e Datina"*. Pe succesorii

lui, goliarzii îi acuză că se comportă ca și cum Domnul ar fi spus: *„Numele meu e Banul"*.

Ne-o arată textul de mai jos:

„ÎNCEPUTUL SFINTEI EVANGHELII DUPĂ MARCU AL BANULUI. În vremea aceea, Papa zise Romanilor: «Cînd Fiul Omului va veni la Scaunul Majestății noastre, să-i spuneți mai întîi: «Prietene! de ce ai venit?» Iar dacă el va continua să bată fără să vă dea nimic, să fie aruncat în întunecimile exterioare». Se întîmplă să vină la Curtea Domnului Papă un biet cleric și care, implorînd, spuse: «Fie-vă milă de mine, portari ai Papei, pentru că mîna sărăciei m-a atins. Sînt sărac și nevoiaș. De aceea vă rog, veniți în ajutorul disperării și mizeriei mele». Aceia însă, auzindu-l, fură cuprinși de indignare și-i spuseră: «Prietene! Fie sărăcia ta cu tine, pentru pierzania ta! Piei, Satano, tu nu cunoști puterea banului. Amin, Amin! Spun ție: Tu nu vei intra în bucuria Domnului tău înainte de a-ți fi dat ultimul tău bănuț». Și săracul se duse, își vîndu mantaua, tunica și tot ce avea, și dădu banii cardinalilor, ușierilor și camerierilor. Dar aceștia ziseră: «Ce înseamnă asta pentru atîta lume?». Și-l alungară. Iar el, dat afară, plînse cu amar, fără de mîngîiere.

După aceea, veni la Curte un cleric bogat, umflat și gras, împăunîndu-se, care ucisese un om în timpul unei răzvrătiri. Acesta dădu tot ce avea mai întîi portarului, în al doilea rînd camerierului și în al treilea rînd cardinalilor. Iar aceștia dezbătură între ei cum să scoată mai mult de la el.

Domnul Papă, aflînd cum cardinalii și slujitorii săi primiseră de la acel cleric numeroase daruri, căzu la pat greu bolnav. Dar bogătanul îi trimise un leac tot din aur și argint iar Papa pe loc se însănătoși. Atunci Domnul Papă își chemă slujitorii și zise lor: «Fraților, vegheați ca nimeni să nu vă seducă cu vorbe deșarte. Luați pildă după mine. Așa cum apuc eu, tot așa să apucați și voi».

După ce se compromisese cu nobilimea, clerul se compromite acum cu speculanții. Biserica ce urlase cu feudalii, latră acum cu negustorii. Goliarzii, dînd glas acelui grup de intelectuali care încearcă să promoveze o cultură laică în cadrul urban, stigmatizează această evoluție:

„Ordinul clerical
Cade acum în disprețul laicului;
Logodnica lui Hristos devine venală,
Din doamnă, prostituată."

(Sponsa Christi fit mercalis, generosa generalis)

Modestul rol al banului în cursul Evului Mediu timpuriu limita simonia. Importanța tot mai mare a banului atrage după ea generalizarea acestei practici.

Bestiarul satiric al goliarzilor, alcătuit în spiritul grotesc romanic, desfășoară o friză de clerici metamorfozați în animale, așază o lume întreagă de gargui „clericale" pe frontonul societății. Papa-leu devorează totul, episcopul-viței, păstor lacom, tunde iarba mai înainte ca oițele sale să o pască; arhidiaconul episcopului este un rîs care-și descoperă prada, decanul său — un cîine de vînătoare care, ajutat de judecătorii bisericești, vînătorii episcopului, întinde lațurile și hăituiește prada. Aceasta este „Regula jocului" în accepția literaturii goliarzilor.

Dacă, dintre clerici, parohul este în general cruțat de goliarzi care-l consideră și pe el victima ierarhiei și confrate în mizerie și exploatare, călugărul în schimb este violent atacat. În criticile ce i se aduc avem de-a face cu ceva ce depășește tradiționalele zeflemeli pe socoteala moravurilor lui: lăcomie la mîncare, lene, destrăbălare; și anume cu acel spirit lumesc — întrucîtva asemănător spiritului laic — care îi denunță pe călugări ca fiind

concurenții hrăpăreți ai bieților parohi, răpindu-le funcțiile mănoase, pocăiții și credincioșii. În secolul următor vom regăsi disputa aceasta, devenită acută, în Universități. Dar mai este ceva în atacurile goliarzilor, ceva și mai semnificativ: este refuzul lor de a accepta o anumită fațetă a creștinismului, cea care se rupe de lume, care respinge pămîntescul, care îmbrățișează singurătatea, ascetismul, sărăcia, abstinența, pînă și neștiința considerată drept renunțarea la valorile spiritului. Ne găsim în fața a două tipuri de viață; înfruntarea dusă la extrem între viața activă și viața contemplativă, raiul pe pămînt de o parte și, de altă parte, mîntuirea căutată cu pasiune în afara lumii. Iată ce se află la baza antagonismului între călugăr și goliard și care face din acesta un precursor al umanistului din Renaștere. Poetul acelui *Deus pater, adiuva* — care-l abate pe un tînăr cleric de la viața monahală — vestește atacurile unui Valla împotriva *neamului cu glugă — gens cucullata.*

Ca om al urbei, goliardul își manifestă și disprețul față de lumea rurală, detestă pe țăranul grosolan care o întruchipează și pe care îl stigmatizează în celebra *Déclinaison du rustre (Declinarea bădăranului):*

acest țărănoi
acest mojic
acest drac
acest hoț
o, banditule!
prin acest jefuitor
acești blestemați
acești mizerabili
acești mincinoși
acești derbedei
o, cît de nesuferiți!
prin acești necredincioși.

Nobilul, în fine, este cea din urmă țintă a goliardului. Îi refuză privilegiul nașterii:

Nobil este cel pe care virtutea l-a înnobilat;
Degenerat este cel pe care nici o virtute
nu l-a îmbogățit.

Fostei orînduiri, el îi opune una nouă, întemeiată pe merit:

Noblețea omului este spiritul, oglinda divinității,
Noblețea omului este ilustra stirpe a virtuților,
Noblețea omului este stăpînirea de sine,
Noblețea omului este promovarea celor smeriți,
Noblețea omului sînt drepturile dăruite de fire,
Noblețea omului este de a nu se teme decît de josnicie.

În nobil, el urăște și militarul, soldatul. Pentru intelectualul de la oraș, disputele spiritului, întrecerile dialectice sînt mai demne decît faptele de arme și vitejiile războinice. Arhipoetul din Köln resimțea o adevărată silă față de profesiunea de soldat; a și spus-o: *me terruit labor militaris*. Ca și Abélard de altfel — unul din cei mai mari poeți goliardici — în versuri care se recitau și se cîntau pe Muntele Sainte-Geneviève așa cum astăzi se fredonează cîntecele la modă, versuri din păcate pierdute.

Dar antagonismul dintre nobilul-soldat și intelectualul de stil nou s-a manifestat poate cel mai pregnant într-un domeniu de deosebit interes pentru sociolog: raporturile dintre sexe. La baza faimoasei dezbateri dintre Intelectual și Cavaler care a inspirat atîtea poeme se află rivalitatea între două grupuri sociale cu privire la femeie. Goliarzii sînt de părere că nimic nu exprimă mai bine superioritatea lor față de feudali decît favorurile de care se bucură pe lîngă femei: ele ne preferă pe noi, noi (învățăceii) facem mai bine dragoste decît cavalerii. În această afirmație, sociologul trebuie să vadă expresia preferată

a luptei dintre grupuri sociale diferite. De pildă, în *Chanson de Phyllis et de Flore* — dintre care una iubește un intelectual, iar cealaltă un cavaler (*miles*) — experiența eroinelor în dragoste le face să tragă o concluzie de felul unei sentințe copiate după cursurile amorului de curte:

«Conform cu știința,
Conform cu uzanțele,
Pentru amor omul cu carte se dovedește
Mai apt decît cavalerul.»

Cu toată importanța lor în cadrul mișcării intelectuale, goliarzii au fost marginalizați. Fără îndoială, ei au lansat anumite teme de viitor care, de altfel, se vor atenua cu timpul; au reprezentat în modul cel mai viu un mediu avid de a se elibera; au oferit secolului următor multe idei despre morala firii, libertinajul moravurilor și al spiritului, critica societății religioase — idei ce se vor regăsi la unii universitari, în poezia lui Rutebeuf, în *Romanul Trandafirului* de Jean de Meung, ca și în unele propoziții ce vor fi condamnate la Paris în 1277. Dar în secolul al XIII-lea, goliarzii dispar. Eliminați de persecuțiile și condamnările îndreptate împotriva lor, dar și de propriile lor tendințe la o critică pur destructivă care nu le-a îngăduit să-și găsească locul în mediul universitar din care uneori fugeau ca să culeagă din zbor prilejuri de viață ușoară sau pentru că preferau vagabondajul. Fixarea mișcării intelectuale în centre organizate — Universitățile — a adus cu sine în cele din urmă dispariția acestui neam de rătăcitori.

Abélard

Chiar dacă și el a fost un goliard, Pierre Abélard, glorie a mediului parizian, a însemnat totuși și a dat cu mult mai mult. În limi-

tele modernității veacului al XII-lea, Abélard reprezintă prima mare figură de intelectual modern. Este primul *profesor*.

Mai întîi, cariera lui este uimitoare, pe măsura omului: acest breton din împrejurimile orașului Nantes, născut la Pallet în 1079, aparține clasei micilor nobili a căror viață devine dificilă o dată cu începuturile economiei monetare. Abélard, lăsînd bucuros meșteșugul armelor pe seama fraților săi, se avîntă către învățătură.

Dar renunțarea la armele războinice nu înseamnă și renunțarea la alte lupte. Veșnic bătăios, el va deveni *cavalerul dialecticii* — după cum a spus Paul Vignaux — și, veșnic în mișcare, el este prezent oriunde se află prilejul unei lupte de susținut. Deșteptînd necontenit idei, el provoacă pretutindeni discuții pătimașe.

În mod fatal, această cruciadă intelectuală îi va călăuzi pașii la Paris. Acolo, își dezvăluie o altă trăsătură de caracter: nevoia de a nărui idolii. Încrederea în sine, pe care o mărturisește — *de me presumens*, vorbe spuse deseori și cu plăcere, dar care nu înseamnă *mă supraestimez* ci *fiind conștient de valoarea mea* —, îl face să se lege de cel mai ilustru dintre dascălii parizieni, Guillaume de Champeaux. Îl provoacă, îl urmărește pînă în pînzele albe, și cîștigă auditorii de partea sa. Guillaume îl alungă. Prea tîrziu. Tînărul acesta plin de talent nu mai poate fi ținut sub obroc, a devenit la rîndul său un dascăl. Lumea merge după el ca să-l audă vorbind la Melun, apoi la Corbeille unde predă. Curînd însă, sănătatea îl lasă. Omul acesta care n-a trăit decît pentru inteligență, bolnav, trebuie să se retragă cîțiva ani în Bretania.

Însănătoșit, se întoarce la Paris unde-l regăsește pe vechiul său dușman, Guillaume de Champeaux. Din nou lupte... Tulburat, Guillaume își modifică doctrina ținînd seama de

criticile tînărului său oponent. Abélard însă, departe de a se mulțumi cu atît, atacă și mai tare și ajunge atît de departe cu contestările sale încît se vede obligat să bată în retragere și pleacă din nou la Melun. Guillaume pare să fi triumfat, dar în realitate este învins: elevii îl părăsesc. Dat la o parte, bătrînul dascăl renunță la învățămînt. Abélard revine victorios la Paris și se stabilește chiar acolo unde fostul său adversar abia se retrăsese: pe Muntele Sainte-Geneviève. Zarurile sînt aruncate. Pentru totdeauna, cultura pariziană nu-și va mai avea centrul în Cité ci pe malul stîng al Senei, pe Muntele Sainte-Geneviève. De astă dată un om a stabilit destinul unui cartier.

Abélard suferă că nu mai are un adversar de același nivel. Ca logician, este iritat de întîietatea acordată teologilor. Își jură deci: va fi și el teolog. Redevine, ca atare, student și în mare grabă pleacă la Laon să asculte lecțiile lui Anselme, cel mai ilustru teolog al epocii. Dar nici gloria acestuia nu rezistă multă vreme în fața iconoclasmului pătimaș al clocotitorului antitradiționalist.

„Mă apropiai prin urmare de acest bătrîn care-și datora reputația mai degrabă vîrstei sale înaintate decît talentului sau culturii. Toți cei care veneau la el ca să-i cunoască părerea asupra vreunui subiect de care nu erau siguri, plecau de la el încă și mai nesiguri. Dacă te mulțumeai să-i asculți, părea admirabil, dar dacă îi puneai întrebări se dovedea nul. Ca vorbărie, admirabil, ca inteligență, bun de disprețuit iar ca rațiune, pustiu. Flacăra lui, în loc să lumineze casa, o umplea de fum. Era ca acel arbore plin de frunze care, de departe, atrage privirea, dar uitîndu-te la el de aproape și cercetîndu-l cu atenție, bagi de seamă că e cu totul lipsit de fructe. Cînd m-am apropiat de el ca să-i culeg rodul, am văzut că semăna cu smochinul cel blestemat de Domnul

sau cu bătrînul stejar cu care Lucan îl compară pe Pompei:

Stă la umbra unui mare nume,
Asemenea unui stejar superb în mijlocul cîmpului.

Mă lămurisem și n-am mai pierdut vremea la școala lui."

Dar iată-l pe Abélard pus la îndoială că ar putea face tot atît cît făcuse Anselme. Sfidat astfel, ridică mănușa. I se arată că a cunoaște profund filozofia, ca el, nu înseamnă totuși a cunoaște și teologia. Replica lui e dîrză: aceeași metodă este suficientă. La care i se invocă lipsa lui de experiență. „*Le răspunsei că nu obișnuiesc să recurg la tradiție ca să profesez ci la resursele minții mele*". Ca dovadă, improvizează un comentariu asupra profețiilor lui Ezechiel care entuziasmează pe auditorii săi. Toată lumea se bate ca să copieze notițele luate la acea conferință. Un public din ce în ce mai mare îl constrînge să-și continue comentariul. Pentru a-l duce mai departe se întoarce la Paris.

Héloïse

Abélard e în plină glorie. Brusc, în 1118, aventura lui cu Héloïse o întrerupe. O cunoaștem în detaliu datorită extraordinarei sale autobiografii, *Historia Calamitatum — Povestea nenorocirilor mele* —, aceste *Confesiuni* „avant la lettre".

Totul începe ca în *Legăturile primejdioase* ale lui Cholderos de Laclos. Abélard nu e un om lipsit de scrupule. Dar ispita „demonului amiezii" îl asaltează pe acest intelectual care, la 39 de ani, nu cunoaște dragostea decît din cărțile lui Ovidiu și cîntecele compuse de el, nu din proprie experiență ci din spirit goliardesc. Ajunsese pe culmile gloriei și ale orgoliului. O mărturisește: „*Credeam că alt filozof*

pe lume nu mai era în afară de mine" ... Apare Héloïse: iată o cucerire de adăugat celor ale inteligenței. A fost mai întîi o poveste cerebrală, tot atît cît și carnală. Află de existența nepoatei confratelui său, canonicul Fulbert: are 17 ani, e frumoasă și atît de cultivată încît știința ei o făcuse renumită în toată Franța. Este femeia care-i trebuie. Nici n-ar tolera o proastă. Că, în plus, are un trup bine făcut, nu-i displace defel. În definitiv, e vorba de gust și de prestigiu. La rece, elaborează un întreg plan care îi reușește mai presus de orice speranță. Canonicul Fulbert îi încredințează pe tînăra Héloïse ca elevă, măgulit că-i poate oferi un dascăl de talia lui Abélard. Cînd vine vorba de salariul ce i s-ar cuveni, acesta îl convinge lesne pe chibzuitul Fulbert să-i acorde o remunerație în natură: masa și casa. Însă demonul veghează. Între dascăl și elevă, se produce un *coup de foudre*. O relație întîi intelectuală, curînd și una trupească. Înnebunit, Abélard uită de toate, de lecții, de lucrările sale. Aventura durează, se adîncește. E iubire, o iubire mare care nu se va sfîrși niciodată. Va rezista la tot felul de necazuri, pînă și dramei ce va urma.

Primul necaz: sînt surprinși. Abélard trebuie să părăsească casa gazdei înșelate. Se întîlnesc altundeva. Din tainică, relația lor se afișează. Ei se socotesc mai presus de orice scandal.

Al doilea necaz: Héloïse este însărcinată. Abélard profită de o absență a lui Fulbert ca s-o pună să fugă, travestită în călugăriță, la sora lui în Bretania. Acolo, ea aduce pe lume un băiat căruia cuplul îi dă numele, pretențios, de Astrolabe. Asta se întîmplă cînd ești copilul unei perechi de intelectuali ...

Al treilea necaz: problema căsătoriei. Cu moartea în suflet, Abélard se duce la Fulbert, oferindu-se să repare actul comis căsătorindu-se cu Héloïse. Dar, în sine, ideea îi repugnă. Étienne Gilson, într-un admirabil studiu privitor la acest celebru cuplu de îndrăgostiți, a

arătat că sila resimțită de Abélard nu provenea de la starea sa de cleric, căci nu primise decît tonsura și, prin urmare, nefiind încă intrat în cinul preoțesc prin hirotonisire, putea conform dreptului canonic să se însoțească cu o femeie. Dar îi era teamă că, odată însurat, cariera lui profesorală va fi obstrucționată în desfășurarea ei și că el va deveni ținta ironiilor lumii școlare.

Femeia și căsătoria în secolul al XII-lea

Acest secol cunoaște cu adevărat un puternic curent antimatrimonial. Tocmai în momentul cînd femeia se emancipează, cînd nu mai e considerată ca o proprietate a bărbatului sau ca o mașină de făcut copii, cînd nimeni nu se mai întreabă dacă ea are și suflet — sîntem doar în veacul în care cultul marial ia un viu avînt în Occident —, căsătoria devine obiectul unei totale discreditări atît în cercurile nobilimii — pentru care amorul curtenitor, trupesc sau platonic, nu poate exista decît în afara căsniciei, Tristan și Isolda, Lancelot și Guenièvre fiind întruchipările sale — cît și în mediul școlar unde ia naștere o întreagă teorie a iubirii conforme firii umane, cea pe care o vom regăsi în secolul următor cu *Romanul Trandafirului* al lui Jean de Meung.

Deci, femeia este prezentă în acest secol. Iar apariția Héloïsei lîngă Abélard este grefată pe acest curent — sprijinit de goliarzi — care revendică pentru clerici, inclusiv pentru preoți, voluptățile trupești și, totodată, dezvăluie izbitor un aspect al noului chip al intelectualului secolului al XII-lea. Umanismul acestuia îi impune să fie pe deplin bărbat. Ca atare, el respinge tot ce i se pare că ar însemna o diminuare a sa. Îi trebuie femeia alături ca să se împlinească. Cu libertatea care caracterizează vocabularul lor, goliarzii subliniază — sprijinindu-se pe citate din ambele Testamente

— că bărbatul și femeia au fost înzestrați cu anumite organe a căror folosință nu trebuie disprețuită. Descotorosindu-ne de numeroasele glume obscene și de un gust dubios, să căutăm a pătrunde în climatul epocii, în psihologia ei, ca să cuprindem mai bine amploarea dramei lui Abélard care va izbucni și ca să pricepem mai bine sentimentele sale.

În primul rînd este Héloïse care dă glas sentimentelor sale. Într-o scrisoare uimitoare, ea îl îndeamnă pe Abélard să renunțe la ideea căsătoriei. Îi descrie imaginea căsniciei de intelectuali săraci care ar fi a lor: *„N-ai putea* — îi spune — *să te ocupi cu aceeași grijă și de o soție și de filozofie. Cum să împaci cursurile școlare cu slujnicele, bibliotecile cu leagănele, cărțile cu fuioarele, pana de scris cu fusul? Cel care trebuie să se adîncească în meditații teologice sau filozofice, poate el să suporte țipetele pruncilor, cîntecele de leagăn ale doicilor și toată mulțimea zgomotoasă a unei servitorimi masculine și feminine? Cum să poți tolera murdăria pe care neîncetat o fac copilașii? Da, toate acestea le pot îndura cei bogați care dispun de un palat sau de o casă suficient de mare care să le permită să se izoleze, a căror opulență nu se resimte de pe urma cheltuielilor și care nu sînt zilnic torturați de grijile materiale. Dar nu aceasta este situația intelectualilor* (philosophes), *iar cei care au a se preocupa de bani și de grijile materiale nu pot să se dedice meseriei lor de teolog sau de filozof"*.

De altminteri, îi amintește Héloïse, există și somități în materie care susțin această poziție și condamnă căsătoria în cazul înțeleptului. Citează deci pe Teofrast sau mai degrabă pe sfîntul Ieronim care a reluat argumentele precedentului în *Adversus Jovinianum*, atît de prețuit în secolul al XII-lea. Iar alături de acest Părinte al Bisericii citează și pe anticul Cicero care — după ce a repudiat-o pe Terentia — a refuzat-o pe sora prietenului său Hirtius.

Abélard însă respinge jertfa Héloïsei. Căsătoria este hotărîtă, dar va rămîne secretă. Fulbert, pe care vor să-l calmeze, este pus la curent și asistă la binecuvîntarea nupțială.

Dar nu aceleași sînt intențiile diverselor personaje ale dramei: Abélard, cu conștiința împăcată, vrea să-și reia lucrul, Héloïse stînd în umbră. Fulbert, dimpotrivă, vrea să proclame căsătoria și satisfacția obținută, dar mai ales să micșoreze creditul de care se bucură Abélard pe care, în fond, nu l-a iertat.

Supărat, Abélard pune la cale o stratagemă: Héloïse se va retrage la mănăstirea din Argenteuil unde va îmbrăca haina de novice. În felul acesta orice bîrfă va înceta. Héloïse, care ascultă orbește de Abélard, se supune și iat-o astfel travestită, așteptînd ca rumoarea să treacă. Toate bune, dar nu se ținuse seamă de Fulbert care se socotea tras pe sfoară: își închipuie că Abélard s-a descotorosit de Héloïse făcînd-o să se călugărească și că, de fapt, căsătoria lor s-a desfăcut. Urmează ca atare expediția nocturnă în casa lui Abélard, mutilarea lui drept pedeapsă, mulțimea adunată a doua zi dimineața și scandalul...

Abélard se duce la abația Saint-Denis ca să-și ascundă rușinea pățită. Din cele spuse se înțelege cît de mare i-a fost disperarea. Mai poate fi bărbat un eunuc?

O vom părăsi aici pe Héloïse care iese acum din contextul ce ne preocupă. Se cunoaște minunata legătură sufletească pe care cei doi iubiți o vor întreține prin corespondență pînă la moarte, de la o mănăstire la alta.

Noi lupte

Împătimirea sa intelectuală îl vindecă pe Abélard. Rănile sale odată pansate, el își regăsește întreaga combativitate. Îl apasă greu ignoranța și primitivismul călugărilor care-l înconjoară. La rîndul său, orgolios cum este,

devine foarte supărător pentru călugări care, în plus, se simt tulburați în singurătatea lor de numeroșii discipoli ce vin mereu la acest profesor ca să-l implore să-și reia activitatea. Abélard scrie pentru ei primul său tratat de teologie. Succesul cărții displace profund, contrariază. Un *mic congres mănăstiresc împodobit cu numele de conciliu* se întrunește la Soissons în 1121 pentru a-l judeca pe Abélard. Într-o ambianță înfierbîntată — dușmanii acestuia, ca să impresioneze conciliul, aținaseră mulțimea care amenința să-l linșeze — și în ciuda eforturilor depuse de episcopul de la Chartres care reclama suplimentarea cercetării juridice, cartea este arsă iar Abélard condamnat la recluziune pînă la sfîrșitul zilelor sale într-o mănăstire.

Se reîntoarce deci la abația Saint-Denis unde, și mai furtunoase, reîncep disputele cu călugării. Îi și întărîtă de altfel demonstrînd că faimoasele pagini ale lui Hilduin despre întemeietorul abației nu sînt decît afabulații și că cel dintîi episcop al Parisului nu are nimic de-a face cu Dionisie Areopagitul pe care l-a convertit sfîntul Pavel. Anul următor Abélard fuge din mănăstire și găsește în sfîrșit un refugiu pe lîngă episcopul de Troyes. Obține prin bunăvoința acestuia un teren lîngă Nogent-sur-Seine unde se așază, în singurătate, construindu-și acolo un mic oratoriu pe care-l consacră Sfintei Treimi. Abélard n-a uitat nimic — și cartea arsă fusese dedicată Sfintei Treimi.

Curînd, sihăstria lui este descoperită de discipoli care se năpustesc către ea. În jurul oratoriului se formează un sat școlar alcătuit din corturi și cabane. Oratoriul este mărit și reclădit din piatră. Este dedicat Sfîntului Duh. Inovație provocatoare. De dragul învățăturii lui Abélard, acești săteni improvizați ajung să uite satisfacțiile pe care le rezervă orașul, amintindu-și doar cu melancolie că *în oraș studenții se bucură de tot confortul care le este necesar.*

Dar liniștea lui Abélard nu durează mult. Doi *noi apostoli* — spune el — organizează contra lui un complot: sfîntul Norbert, fondatorul ordinului canonicilor de la Prémontré și sfîntul Bernard, starețul reformator de la Cîteaux. Îl persecută într-atît încît se gîndește să fugă în Orient: *„Dumnezeu singur știe de cîte ori, căzut în cea mai neagră disperare, nu m-am gîndit să părăsesc teritoriul creștinătății și să trec la păgîni* (la sarazini, va preciza traducerea lui Jean de Meung) *pentru ca să trăiesc în pace și, cu prețul unui tribut, să trăiesc creștinește printre dușmanii lui Hristos. Gîndeam că m-ar putea primi cu atît mai bine cu cît, pe baza acuzațiilor a căror victimă eram, m-ar crede mai puțin creștin"*.

Este scutit însă de această soluție extremă — o primă tentație a intelectualului apusean care disperă în lumea în care trăiește.

Este numit abatele unei mănăstiri din Bretania. Acolo însă îl așteaptă alte necazuri. Se crede printre barbari, nu se vorbește decît dialectul breton, călugării sînt de o grosolănie de neînchipuit. Abélard încearcă să-i șlefuiască. Iar ei încearcă să-l otrăvească. În 1132, Abélard fuge.

În 1136 este din nou pe Muntele Sainte-Geneviève. Și-a reluat cursurile, mai frecventate ca niciodată. Arnauld de Brescia, alungat din Italia pentru că pusese la cale mișcări orășenești, se refugiază la Paris unde se împrietenește cu Abélard și-i aduce auditoriul discipolilor săi săraci care cerșesc pentru ca să trăiască. După lucrarea sa condamnată la Soissons, Abélard nu încetase de a scrie. Dar abia în 1140 dușmanii săi vor relua atacurile împotriva operelor sale. Probabil că relațiile sale cu proscrisul din Roma au dus la culme ostilitatea inamicilor săi. De altfel, e normal ca alianța dintre dialectica urbană și mișcarea comunală democratică să fi fost semnificativă în ochii adversarilor săi.

Sfîntul Bernard și Abélard

În fruntea dușmanilor se află sfîntul Bernard. Conform cu bine găsita expresie a Părintelui Chenu, abatele de la Cîteaux *se află pe o altă frontieră a Creștinătății*. Este un om de la țară, un feudal și mai ales un militar, care și-a păstrat mentalitatea fiecăreia din aceste stări și care, prin urmare, nu poate să priceapă intelectualitatea urbană. Împotriva ereticului sau necredinciosului, nu concepe decît un singur mijloc: recurgerea la forță. Ca susținător al Cruciadei armate, nu crede în cruciada intelectuală. Cînd Pierre cel Venerabil îi cere să citească traducerea Coranului ca să răspundă lui Mahomed cu pana, sfîntul Bernard tace. În singurătatea mănăstirii, în meditația mistică ridicată de el la cele mai mari culmi, el află calea care să facă din el un justițiar al lumii. Acest apostol al vieții trăite în recluziune este mereu în căutarea mijloacelor care să-i permită combaterea inovațiilor ce i se par periculoase. Fapt este că în ultimii ani ai vieții sale, el guvernează practic Creștinătatea, dictează Papei ordinele sale, aclamă constituirea ordinelor militare, visează să transforme Occidentul într-un Ordin Cavaleresc, într-o Miliție a lui Hristos. Pe scurt, este un mare inchizitor înainte de vreme.

Față în față cu Abélard, șocul va fi inevitabil. Atacul este condus de Guillaume de Saint-Thierry, adjunctul sfîntului Bernard. Într-o scrisoare adresată acestuia, el denunță pe *teologul cel nou* și incită pe ilustrul său prieten să-l urmărească. Sfîntul Bernard pleacă la Paris, acolo încearcă să-i ademenească pe studenți împotriva lui Abélard — cu prea puțin succes de altfel — și se convinge de gravitatea răului răspîndit de acesta. Are loc și o întrevedere între cei doi, fără rezultat. Un emul al lui Abélard sugerează convocarea unei întruniri de pe poziții contrare la Sens în prezența unei adunări de teologi și episcopi. Pro-

fesorul nu pune la îndoială că, o dată mai mult, va antrena tot auditoriul de partea lui. Dar, pe nesimțite, sfîntul Bernard modifică total caracterul adunării: o transformă într-un conciliu și pe adversarul său într-un acuzat. În noaptea care precede deschiderea dezbaterilor, el întrunește episcopii, înmînîndu-le un dosar complet din care rezultă că Abélard este un periculos eretic. A doua zi, acestuia nu-i rămîne decît să recuze competența adunării și să apeleze la Papă. De partea lor, episcopii transmit la Roma o condamnare a lui Abélard, dar foarte temperată. Alarmat, sfîntul Bernard se grăbește să le-o ia înainte. Prin secretarul său trimite unor cardinali care îi sînt devotați scrisori astfel concepute încît obțin de la Papă condamnarea lui Abélard. Cărțile lui sînt arse la Vatican. Abélard află știrea în drum spre Roma. Se refugiază la Cluny. De data aceasta este zdrobit. Abatele de la Cluny, Pierre cel Venerabil, îl primește cu o infinită generozitate, îl împacă cu sfîntul Bernard, obține de la Roma anularea excomunicării și îl trimite la mănăstirea Saint-Marcel la Chalon-sur-Saône unde Abélard se va stinge din viață la 21 aprilie 1142. Mai înainte, marele și bunul abate de Cluny îi trimisese absoluțiunea în scris și printr-un ultim gest de minunată delicatețe sufletească o trimisese și Héloïsei, devenită stareță la Paraclet.

Abélard a însemnat o existență tipică și în același timp o soartă ieșită din comun. Din considerabila sa operă nu vom putea desprinde aici decît cîteva trăsături definitorii.

Logicianul

Abélard a fost în primul rînd un logician și, ca toți marii filozofi, a inițiat în primul rînd o metodă. A fost marele susținător al dialecticii. Cu al său *Manual de logică pentru începători (Logica ingredientibus)* și mai ales cu *Sic et*

Non din 1122, a dăruit gîndirii occidentale primul ei *Discurs asupra Metodei.* În această lucrare, Abélard dovedește cu strălucită simplitate necesitatea recurgerii la raționament. Dar asupra nici unei chestiuni Biserica nu a fost de acord: acolo unde unul a spus „alb", celălalt a spus „negru" — *Sic et Non.*

De aici necesitatea unei științe a limbajului. Cuvintele sînt făcute ca să semnifice — *nominalismul* — dar sînt întemeiate pe realitate. Ele corespund lucrurilor pe care le semnifică. Tot efortul logicii trebuie să constea în a permite adecvarea semnificantă a limbajului la realitatea pe care o manifestă. Minte exigentă, Abélard consideră că limbajul nu este vălul realului ci expresia lui. Profesor, el crede cu tărie în valoarea ontologică a instrumentului său: cuvîntul.

Moralistul

Dar acest logician a fost și un moralist. În *Etica sau Cunoaște-te pe tine însuți (Ethica seu Scito te ipsum),* acest creștin hrănit cu filozofie antică acordă introspecției o la fel de mare importanță precum i-o acordă misticii monastici — sfîntul Bernard sau Guillaume de Thierry. Dar, așa cum a spus-o M. de Gandillac, *„în timp ce pentru cistercieni «socratismul creștin» este înainte de toate o meditație asupra neputinței omului păcătos, în «Etica» lui Abélard cunoștința de sine apare ca o analiză a liberului consimțămînt prin care ne aparține doar nouă să acceptăm sau să respingem disprețul față de Dumnezeu ce constituie păcatul".*

Iar atunci cînd sfîntul Bernard exclamă: *„Născuți fiind din păcat, noi dăm naștere unor păcătoși; născuți debitori, unor debitori; născuți corupți, unor corupți; născuți robi, unor robi. Sîntem răniți chiar de la intrarea noastră în această lume și răniți rămînem pe toată durata vieții noastre ca și la ieșirea din ea; din cap și*

pînă-n tălpi nimic nu este sănătos în noi", Abélard răspunde că păcatul nu este decît o lipsă: „*a păcătui înseamnă a dispreţui pe Creatorul nostru, adică a nu îndeplini pentru El acele acte la care credem că e de datoria noastră a renunţa pentru El. Definind în acest fel păcatul, prin pura lui negaţie, adică prin faptul de a nu renunţa la acte blamabile sau, dimpotrivă, prin abţinerea de la acte lăudabile, demonstrăm în mod clar că păcatul nu este în sine o substanţă, întrucît el constă într-o absenţă mai degrabă decît într-o prezenţă, asemenea întunericului ce ar putea fi definit ca absenţa luminii acolo unde ar trebui să fie lumină*". Abélard revendică deci pentru om putinţa de a consimţi, asentimentul sau refuzul care au fost hărăzite spiritului de corectitudine ce constituie centrul vieţii morale.

Astfel, Abélard a contribuit puternic la zdruncinarea condiţiilor uneia din tainele esenţiale ale creştinismului: pocăinţa. Considerînd omul ca fiind radical rău, Biserica vremilor barbare întocmise liste de păcate şi, în funcţie de ele, de tarife penitenţiale, totul copiat după legile barbare. Şi unele şi altele atestă că pentru omul Evului Mediu timpuriu factorul esenţial în pocăinţă era păcatul şi, ca urmare, pedeapsa. Abélard exprimă şi consolidează tendinţa de a răsturna această atitudine: o dată cu el şi pe viitor, important este elementul uman, păcătosul, cu alte cuvinte intenţia sa şi ca atare actul capital al penitenţei este căinţa. „*Căinţa din inimă* — scrie Abélard — *face să dispară păcatul, adică dispreţul faţă de Dumnezeu sau consimţirea la rău. Căci milostivirea divină care inspiră acest geamăt este incompatibilă cu păcatul*". Toate scrierile teologice tratînd despre spovedanie care au apărut la finele secolului al XII-lea au încorporat această răsturnare în psihologia penitenţei, dacă nu chiar în teologia ei. În felul acesta, la oraş ca şi în mediile şcolare urbane s-a adîncit tot mai mult

analiza psihologică iar tainele sfinte s-au umanizat în sensul deplin al termenului. Ce îmbogățire pentru spiritul omului occidental!

Umanistul

Cu privire la Abélard teologul vom sublinia o singură trăsătură: nimeni mai mult ca el n-a revendicat alianța dintre rațiune și credință. În acest domeniu el a întrecut, în așteptarea sfîntului Toma d'Aquino, pînă și pe sfîntul Anselm, marele inițiator al noii teologii, cel căruia i se datorează în secolul al XI-lea fecunda formulă: credința în căutarea inteligenței *(fides quaerens intellectum)*.

Abélard a satisfăcut astfel pe deplin exigențele mediilor școlare care, în materie de teologie, *cereau rațiuni umane și filozofice și solicitau tot mai mult priceperea sensului mai degrabă decît vorbe: la ce folosesc vorbele lipsite de inteligibilitate?* — ziceau ei. *Nu poți crede ceea ce nu înțelegi și este ridicol să înveți pe un altul ceea ce nici tu, nici auditorii nu pot cuprinde cu inteligența.*

În ultimele luni ale vieții sale, la Cluny, într-o mare seninătate, Abélard a întreprins a scrie acel *Dialog între un filozof (păgîn), un evreu și un creștin.* A vrut să arate că nici păcatul originar, nici Întruparea n-au adus o ruptură absolută în istoria umanității. A căutat să valorifice tot ce era comun celor trei religii care reprezentau pentru el suma gîndirii umane. A vizat regăsirea unor legi firești care, dincolo de religii, ar fi permis recunoașterea fiecărui om ca fiu al lui Dumnezeu. Față în față cu cei care manifestau un spirit separatist tranșant, umanismul său plin de toleranță a căutat ceea ce unește oamenii, amintindu-și că *multe sînt casele în locuința Tatălui.* Dacă Abélard a fost cea mai înaltă expresie a mediului parizian, trebuie căutate la Chartres alte trăsături ale intelectualului pe cale de a se naște.

Chartres și spiritul său

Chartres este marele centru științific al secolului. Acolo, primul ciclu de învățămînt — denumit *trivium* — nu neglija cîtuși de puțin studiul celor trei așa-zise „arte": gramatica, retorica și logica, fapt constatat cu lecțiile predate de Bernard de Chartres. Dar acestui studiu al cuvintelor *(voces)*, Chartres i-a preferat pe cel al lucrurilor *(res)* care constituiau învățămîntul ciclului următor denumit *quadrivium:* aritmetica, geometria, muzica, astronomia.

Aceasta este orientarea care a determinat *spiritul de la Chartres.* Spirit de curiozitate, de observație, de investigație și care, hrănindu-se din știința greco-arabă, va iradia. Setea de a cunoaște va deveni atît de răspîndită încît cel mai celebru popularizator al secolului, Honorius zis din Autun, o va rezuma într-o formulă extrem de elocventă: *„Exilul omului este ignoranța; patria sa este știința".*

Curiozitatea aceasta revoltă spiritele tradiționaliste. Absalon de Saint-Victor este scandalizat de interesul acordat *conformației globului, naturii elementelor, așezării stelelor, naturii animalelor, violenței vîntului, vieții plantelor și rădăcinilor.* Guillaume de Saint-Thierry îi scrie sfîntului Bernard, denunțîndu-i existența unor oameni care explică crearea primului om *nu de la Dumnezeu ci de la natură, duhuri și stele.* Replica este imediată sub pana lui Guillaume de Conches: *„Ignorînd forțele naturii, ei vor să rămînem legați de ignoranța lor, ne refuză dreptul la cercetare și ne obligă să ne menținem niște primitivi într-o credință lipsită de inteligență".*

În felul acesta sînt exaltate și popularizate cîteva mari figuri din trecut care, îmbrăcate în haina creștinismului, devin simboluri ale cunoașterii, *iluștrii strămoși mitici ai savantului.*

Solomon devine maestrul întregii științe orientale și ebraice, nu mai este doar *Înțeleptul* Vechiului Testament ci marele reprezentant al

științei ermetice sub al cărui nume este așezată enciclopedia cunoștințelor magiei, stăpînitorul tuturor tainelor, deținătorul misterelor științei.

Alexandru (cel Mare) este Cercetătorul prin excelență: magistrul său, Aristotel, i-a insuflat pasiunea pentru investigație, entuziasmul curiozității care este mama științei. Este răspîndită vechea scrisoare apocrifă în care Alexandru povestește învățătorului său despre minunățiile Indiei. Se reia legenda introdusă de Plinius după care el făcuse din filozoful grec un director al cercetării științifice, punîndu-l în fruntea miilor de exploratori trimiși în toate colțurile lumii. Setea de a cunoaște ar fi fost astfel motorul călătoriilor și cuceririlor lui Alexandru. Nemulțumindu-se doar să cutreiere pămîntul, ar fi vrut să sondeze și celelalte elemente. Pe un covor zburător ar fi parcurs văzduhul. Și, mai ales, ar fi pus să se construiască un butoi de sticlă — un strămoș al batiscafului — cu care, coborîndu-se în mare, ar fi studiat peștii și flora subacvatică. *Dar* — scrie Alexandre Neckam — *din nefericire nu ne-a lăsat observațiile sale.*

În fine, Virgiliu: un Virgiliu care l-ar fi vestit pe Hristos în a sa a patra eglogă și pe mormîntul căruia s-ar fi rugat Sfîntul Pavel, care ar fi adunat în *Eneida* suma cunoștințelor lumii antice. În acest sens, Bernard de Chartres comentează primele șase cărți ale poemului virgilian ca pe o lucrare științifică de aceeași valoare ca *Facerea* biblică. Așa s-a și născut legenda care a dus la crearea admirabilului personaj din Dante pe care autorul *Divinei Comedii,* explorînd lumea subterană, îl numește: *„Tu duce, tu stăpîne și tu maestre".*

Spirit de cercetare care, totuși, se va ciocni de o altă tendință a intelectualilor de la Chartres: spiritul rațional. În pragul epocii moderne aceste două atitudini fundamentale ale spiritului științific par deseori antagoniste. Pentru savanții veacului al XII-lea, experiența nu atin-

ge decît fenomenele, aparențele. Știința trebuie să le ocolească pentru a cuprinde realitățile prin raționament. Vom reîntîlni acest divorț care a cîntărit atît de greu în știința Evului Mediu.

Naturalismul de la Chartres

Baza acestui raționalism „chartrez" este credința în atotputernicia Naturii. Pentru cei de la Chartres, Natura este mai întîi de toate o putere fecundă, veșnic creatoare, cu resurse inepuizabile, o *mater generationis*. Astfel ia ființă acel optimism naturalist al secolului al XII-lea. Secol de avînt și de expansiune.

Dar Natura este de asemenea și cosmos, un ansamblu organizat și rațional. Este rețeaua legilor a căror existență face posibilă și necesară o știință rațională a universului. Iată deci un alt izvor de optimism, acela al unei lumi raționale, care nu este absurdă ci doar incomprehensibilă, care nu este dezordine ci armonie. Această nevoie de ordine în univers, resimțită la Chartres, a și dus pe unii de acolo la negarea existenței haosului primitiv. Pe această poziție s-au situat Guillaume de Conches și Arnaud de Bonneval care comentează *Facerea* în termenii următori: *„Dumnezeu, distingînd proprietatea locurilor și a numelor, a atribuit lucrurilor măsurile lor adecvate și funcțiile lor, precum membrelor unui corp uriaș. Chiar în acel moment îndepărtat (Creațiunea), nimic întru Dumnezeu n-a fost confuz, informe, căci materia lucrurilor a fost formată, încă de la Facere, în specii congruente"*.

În acest spirit comentează cei de la Chartres Geneza, care pe viitor va fi explicată în conformitate cu legile naturale. *Fizicismul* opus *simbolismului*. Este ceea ce și face Thierry de Chartres care-și propune să analizeze textul biblic *după fizică și ad litteram*. La fel face și Abélard în a sa *Expositio in Hexameron*.

Dar acest fel de a vedea lucrurile nu era fără dificultăți pentru acești creștini. El implica problema relațiilor dintre Natură și Dumnezeu. Pentru spiritele de la Chartres, Dumnezeu a creat Natura, dar totodată respectă legile pe care i le-a dăruit. Atotputernicia lui nu este contrară determinismului. În interiorul ordinii naturale operează miracolul. *„Ceea ce importă* — scrie Guillaume de Conches — *nu e faptul că Dumnezeu a putut face cutare lucru, ci examinarea acelui lucru, explicarea lui rațională, indicarea scopului și utilității sale. Desigur, Dumnezeu poate face totul, dar important este că a făcut cutare sau cutare lucru. Sigur că Dumnezeu poate dintr-un trunchi de copac să facă un vițel, cum ar spune necioplițiii, dar oare a făcut vreodată aceasta?"*.

Astfel se realizează încetul cu încetul desacralizarea naturii, critica simbolismului, prolegomene necesare oricărei științe pe care încă de la răspîndirea lui, așa cum o arată Pierre Duhem, le-a făcut posibile creștinismul care n-a mai considerat natura, astrele, fenomenele ca pe niște zeități, precum le considera știința antică, ci ca pe creațiile unui Dumnezeu. Este o etapă nouă care scoate în relief caracterul rațional al Creațiunii. Așa cum bine s-a spus, *adepților unei interpretări simbolice a universului li se opune revendicarea existenței unei ordini a cauzelor secunde autonome sub acțiunea Providenței.* Fără îndoială că secolul al XII-lea este încă plin de simboluri, dar intelectualii săi încep să aplece balanța către știința rațională.

Umanismul de la Chartres

Dar spiritul comunității de la Chartres este înainte de toate un umanism. Nu numai în sensul secundar de a face apel, pentru edificarea doctrinei sale, la cultura antică, dar mai ales pentru că situează omul în centrul științei sa-

le, al filozofiei sale și aproape chiar al teologiei sale.

În concepția celor de la Chartres, omul este obiectul și centrul creației. Acesta este înțelesul, admirabil demonstrat de Părintele Chenu, al controversei *Cur Deus homo*. Tezei tradiționale, reluată de sfîntul Grigore, conform căreia omul este un accident al creației, un surogat, umplerea unui gol creată de Dumnezeu pentru a înlocui îngerii decăzuți în urma răscoalei lor, Chartres, dezvoltînd doctrina sfîntului Anselm, îi opune ideea că dintotdeauna omul a fost prevăzut în planul Creatorului, ba chiar că lumea a fost creată pentru el.

Într-un celebru text, Honorius d'Autun a popularizat teza chartreză: *„Nu există altă autoritate* — spune el de la început — *decît adevărul dovedit prin rațiune; ceea ce autoritatea ne învață să credem, rațiunea o confirmă prin dovezile sale. Ceea ce evidenta autoritate a Scripturii proclamă, rațiunea discursivă o demonstrează: chiar dacă toți îngerii ar fi rămas în ceruri, omul cu întreaga lui posteritate ar fi fost totuși creat. Căci această lume pentru om a fost făcută iar prin lume înțeleg cerul și pămîntul și tot ce conține universul; și ar fi o absurditate să credem că dacă îngerii ar fi subzistat cu toții, omul pentru care citim că universul a fost creat, nu ar fi fost el însuși creat"*.

De altfel, subliniem în treacăt că teologii Evului Mediu, cînd discutau despre îngeri — și chiar de sexul lor — se gîndeau aproape mereu la om și că nimic n-a fost mai important pentru evoluția spiritului decît acele dezbateri în aparență gratuite.

Pentru cei de la Chartres, omul este mai întîi o ființă rațională. În el se săvîrșește acea uniune activă între rațiune și credință care este unul din învățămintele fundamentale ale intelectualilor din secolul al XII-lea. Numai în această perspectivă îmi explic interesul marcat pe care-l acordă animalelor, ca unor elemente contrastante față de om. Antiteza bes-

tie—om este una din marile metafore ale veacului. În bestiarul romanic, în acea lume grotescă venită din Orient și pe care imagistica tradițională o reproduce pentru simbolismul ei, școliții văd un umanism răsturnat de care se vor desprinde de altfel, inspirînd sculptorilor perioadei gotice un model nou: omul.

Înțelegem lesne contribuția grecilor și arabilor la acest raționalism umanist. Cel mai bun exemplu în acest sens este Adélard de Bath, traducător și filozof, unul din marii călători în Spania.

Unui tradiționalist care îi propune tocmai o discuție despre animale, el îi răspunde: *„Mi-e greu să discut despre animale. Eu am învățat de la profesorii mei arabi să-mi iau drept ghid rațiunea, în timp ce tu te mulțumești să rămîi legat, ca un prizonier, de lanțul unei autorități imaginative. Căci ce alt nume putem da autorității decît acela de lanț? Așa cum animalele stupide sînt conduse de un lanț, fără să știe nici unde, nici de ce sînt astfel conduse, ele mulțumindu-se să urmeze funia care le ține legate, tot astfel cei mai mulți dintre voi sînteți prizonierii unei credulități animalice și vă lăsați conduși, înlănțuiți de autoritatea cuvîntului scris, spre credințe periculoase“*. Sau: *„Aristotel, cînd voia să se amuze, tocmai cu argumentele dialecticii susținea neadevărul datorită îndemînării sale sofistice, în fața unor auditori care, împotriva lui, susțineau adevărul. Căci toate disciplinele, dacă se folosesc de serviciile dialecticii, pot păși ferm, pe cînd fără ea se împleticesc și nu cunosc stabilitate. De aceea modernii, pentru dirijarea dezbaterilor, se adresează mai ales acelora care sînt cei mai faimoși în dialectică...“*.

Cu Adélard de Bath sîntem invitați să ajungem mai departe. Nu este cert că intelectualii secolului al XII-lea n-au tras din chiar resursele propriei lor rațiuni esența ideilor pe care deseori au camuflat-o ca venind de la antici și de la arabi și aceasta pentru a înlesni calea

părerilor lor îndrăznețe pe lîngă spiritele epocii obișnuite să judece în conformitate cu autoritatea. Căci o făceau chiar și cînd ideile lor erau inedite. Iată ce spune Adélard: *„Generația noastră are defectul bine ancorat de a refuza să admită tot ce pare a veni de la moderni. De acea, cînd am vreo idee personală, dacă vreau să o fac publică o atribui altuia și declar: «Cutare a spus-o, nu eu». Și ca să fiu întru totul crezut, de toate opiniile mele spun: «Cutare este inventatorul, nu eu». Ca să evit să se creadă că eu, neștiutorul, am scos din mine ideile mele, procedez astfel ca să se creadă că le-am scos din studiile mele arabe. Căci dacă ceea ce am spus a displăcut minților întîrziate, nu vreau ca eu să fiu acela care le-a displăcut, întrucît eu știu prea bine care este soarta savanților autentici puși în fața omului de rînd. De aceea nu-mi pledez propriul proces ci pe acela al arabilor"*.

Însă noutatea cea mare este că acest om înzestrat cu rațiune, care poate deci să studieze și să înțeleagă o natură ea însăși orînduită rațional de către Creator, este la rîndul lui considerat de școala de la Chartres ca *natură*, integrîndu-se astfel, în mod perfect, în orînduirea universului.

Omul—microcosmos

În felul acesta este vitalizată și încărcată de o semnificație adîncă vechea imagine a *omului-microcosmos*. De la Bernard Silvestris la Alain de Lille, se dezvoltă teza analogiei dintre lume și om, dintre megacosmos și acest univers în miniatură care este omul. Dincolo de niște analize care ne fac să surîdem, în care regăsim în ființa umană cele patru elemente și care împing pînă la absurd analogiile, concepția este revoluționară. Ea obligă la considerarea omului în întregul său și, în primul rînd, cu trupul său. Marea enciclopedie științifică a lui

Adélard de Bath se ocupă îndelung de anatomia și fiziologia umană. Faptul este de altfel paralel cu progresele medicinei și igienei pe care le și susține. Acest om căruia i se restituie trupul descoperă astfel iubirea umană — unul din marile evenimente ale secolului al XII-lea — pe care Abélard, de pildă, a trăit-o în mod tragic și căreia Denis de Rougemont i-a consacrat o carte celebră și contestabilă. Totodată, acest om-microcosmos este situat în centrul unui univers pe care-l reproduce, cu care se află în armonie, se vede apt să-i deslușească mecanismele, se găsește într-o stare de conivență cu lumea. Perspective infinite se deschid în fața lui, popularizate de un Honorius d'Autun, dar, poate și mai mult, de acea extraordinară femeie care a fost stareța Hildegarde de la Bingen, cea care a conjugat noile teorii cu misticismul monastic tradițional în ciudatele ei lucrări: *Liber Scivias* și *Liber divinorum operum.* Acestora, miniaturi devenite pe loc celebre le conferă un excepțional răsunet. Demnă de reținut este cea care reprezintă omul-microcosmos în toată nuditatea sa și cu evidentă aplecare spre modelarea trupului, manifestînd astfel faptul că umanismul intelectualilor din secolul al XII-lea n-a așteptat Renașterea de mai tîrziu ca să-și adauge și această dimensiune în care gustul estetic pentru forme se asociază cu dragostea pentru proporțiile autentice.

În fine, ultimul cuvînt al acestui umanism este, fără îndoială, ideea că omul care este natură, care poate pricepe natura prin rațiune, poate de asemenea să o transforme prin activitatea sa.

Fabrica și homo faber

Intelectualul veacului al XII-lea, plasat în centrul mediului urban, vede universul după chipul acestuia, ca pe o vastă fabrică fremătînd

de zgomotul meseriilor. „Lumea-fabrică", acea metaforă introdusă de stoici, este acum reluată de un mediu mai dinamic și cu mai multă eficiență. În lucrarea sa *Liber de aedificio Dei*, Gerhoch de Reichersberg vorbește de *„această mare fabrică a lumii întregi, un soi de atelier al universului..."* (*„illa magna totius mundi fabrica et quaedam universalis officina"*).

Pe acest șantier, omul se afirmă ca meseriaș ce transformă și creează. Este redescoperirea acelui *homo faber* care cooperează la creațiune cu Dumnezeu și cu natura: *„orice lucrare*, spune Guillaume de Conches, *este lucrarea Creatorului, lucrarea naturii, sau a omului-meseriaș care imită natura"*.

În felul acesta, chipul societății umane se transformă. Zărită în această perspectivă dinamică ce conferă sens structurilor economice și sociale ale veacului, societatea trebuie să integreze pe toți muncitorii umani. Prin această reabilitare a muncii, cei disprețuiți ieri sînt azi integrați în cetatea umană, imaginea cetății divine. Jean de Salisbury, în *Polycraticus*, restituie societății pe muncitorii rurali: *„cei care lucrează la cîmp, prin lunci și grădini"*, apoi pe meseriași: *„cei care lucrează lîna ca și toți muncitorii mecanici care lucrează lemnul, fierul, bronzul și celelalte metale"*. Astfel, vechiul cadru școlar al celor șapte arte liberale se destramă. Noul învățămînt trebuie să facă loc nu numai disciplinelor noi: dialectica, fizica, etica, dar și tehnicilor științifice și artizanale care constituie o parte esențială a activității umane. Hugues de Saint-Victor, în programul de studii enunțat în al său *Didascalion* validează această concepție nouă, iar Honorius d'Autun o dezvoltă în faimoasa lui formulare: *„Exilul omului este ignoranța; patria lui este știința"* și adaugă: *„se ajunge la ea prin artele liberale care sînt tot atîtea orașe-etape"*. Primul oraș este gramatica, al doilea este retorica, al treilea, dialectica, al patrulea, aritmetica, al cincilea, muzica, al șaselea, geome-

tria iar al șaptelea, astronomia. Pînă aici, nimic altceva decît tradiția. Dar drumul nu s-a încheiat. Iată și a opta etapă: fizica *„unde Hipocrat îi învață pe pelerini virtuțile și natura ierburilor, copacilor, mineralelor, animalelor"*. A noua este mecanica *„unde pelerinii învață a lucra metalele, lemnul, marmura, pictura, sculptura și toate artele manuale. Acolo Nemrod a ridicat turnul său, iar Solomon a construit Templul. Acolo Noe a fabricat corabia, a predat arta fortificației și lucrul diverselor textile"*. A unsprezecea etapă este cea economică. *„Este poarta patriei omului. Acolo se orînduiesc stările și demnitățile, se demarcă funcțiile și ordinele. Acolo oamenii care se grăbesc către patria lor învață cum să ajungă, după ordinea meritelor lor, la ierarhia îngerilor"*. Astfel se încheie prin politică odiseea umanismului intelectualilor secolului al XII-lea.

Personalitățile

Printre ei, chiar și la Chartres, ar trebui distinse personalitățile și temperamentele. Bernard a fost, mai ales, un profesor preocupat să dea elevilor săi, printr-o solidă formație *gramaticală*, o cultură de bază și metode de gîndire. Bernard Silvestris și Guillaume de Conches au fost, mai ales, *oameni de știință* — fiind în acest sens buni reprezentanți ai celei mai originale tendințe a spiritului de la Chartres. Prin ei se înlătură în epocă spiritul *literar* care seduce atîtea minți. Așa cum Abélard îi spune Héloïsei: *„Mai preocupat de învățămînt decît de elocință, eu am grijă de claritatea expunerii, nu de ordonarea elocinței, de sensul literal, nu de ornamentul retoric"*. Este principiul pe care îl urmau traducătorii care displăceau frumoaselor necredincioase: *„Nu am altoit nici alterat sensibil materialele de care aveai nevoie ca să-ți construiești magnificul edificiu* — scrie Robert de Chester lui

Pierre cel Venerabil —, *decît atît cît trebuia ca să fie lesne de înțeles... și nu am încercat să acopăr cu aur o materie josnică și bună de disprețuit*". Totuși, un Jean de Salisbury este un umanist în sensul mai apropiat de cel devenit nouă familiar, adică făcut din cultură binevoitoare și din bucuria exprimării: el este un literat cu toate că este chartrez. Cel mult el caută să păstreze un fericit echilibru: „*După cum elocința pe care nu o luminează rațiunea este temerară și oarbă, la fel știința care nu știe cum să folosească cuvintele este slabă și ciungă. Oamenii ar deveni animale dacă ar fi lipsiți de elocința cu care au fost înzestrați*".

Gilbert de la Porrée este un gînditor, poate chiar cel mai profund metafizician al veacului. Avatarurile sale - căci și el a fost victima tradiționaliștilor și a sfîntului Bernard — n-au împiedicat pe numeroși discipoli să se pasioneze pentru el (printre porretani se înscriu Alain de Lille și Nicolas d'Amiens) și nici ca în dioceza lui de la Poitiers să suscite fervoarea atît a clericilor cît și a poporului.

Răspîndirea

Chartres a format mai ales pionieri. La Paris, după furtunile provocate de Abélard, minți moderate întreprind înglobarea în învățămîntul tradițional al Bisericii a tot ce putea fi preluat de la novatori fără a provoca scandalul. Aceasta a fost, cu precădere, opera lui Pierre Lombard și a lui Pierre zis „le Mangeur" — cel cu o solidă reputație de „devorator" de cărți. Lucrarea celui dintîi, *Cartea Sentințelor* ca și a celui de-al doilea, *Istoria Bisericească* sînt expuneri sistematice ale adevărurilor filozofice și ale faptelor istorice din Biblie. Ele vor deveni manuale de bază pentru învățămîntul universitar din secolul al XIII-lea și, prin ele, mulțimea celor precauți va profita totuși de descoperirile unui mic număr de îndrăzneți.

Lucrătorul intelectual și șantierul urban

Numai cadrul urban a favorizat dezvoltarea acestui tip de intelectual. Faptul a fost evident pentru toți adversarii și toți dușmanii lui care blestemau la un loc și orașele și pe intelectualii de tip nou. Étienne de Tournai, abatele mănăstirii Sainte-Geneviève, este cuprins de spaimă în fața acelei „disputatio" care invadează teologia: *„Violînd constituțiile sacre, se dezbat în mod public misterele divinității, întruparea Cuvîntului... Iar indivizibila Treime este tăiată, ciopîrțită pe la răspîntii. Cîți doctori, atîtea erori, cîți auditori, atîtea scandaluri, cîte piețe publice, atîtea blasfemii. Vînzători de cuvinte (venditores verborum),* mai spune el cu privire la profesorii parizieni.

Étienne de Tournai este astfel un ecou al începutului secolului al XII-lea cînd, de pe atunci, Rupert, abatele din Deutz, aflînd că era luat în rîs în școlile de la oraș, ieșise plin de îndrăzneală din mănăstirea sa și se dusese în mijlocul dușmanilor, la oraș. Căci el, încă de atunci, a văzut cum se tot întinde disputa la toate colțurile de stradă și a prevăzut răspîndirea răului. Amintea tuturor că toți întemeietorii de orașe nu sînt decît niște nelegiuiți care, în loc să poposească în acest spațiu de trecere care este pămîntul, se instalează de-a binelea și instalează și pe alții. Parcurgînd întreaga Biblie, a făurit o măreață frescă anti-urbană. După cel dintîi oraș clădit de Cain, după Ierihonul pe care l-au surpat sfintele trîmbițe ale lui Iosua, Rupert enumeră Enohul, Babilonul, Assur, Ninive și Babel. Dumnezeu, spunea el, nu iubește orașele și nici pe orășeni. Iar cetățile de azi, fremătînd de vanele dispute dintre profesori și discipoli, nu sînt în ochii lui decît reînvierea Sodomei și Gomorei.

Intelectualul de la oraș al secolului al XII-lea se simte precum un meseriaș, precum un om de meserie comparabil cu ceilalți orășeni. Funcția sa este studiul și predarea *artelor liberale*. Dar ce este o *artă*? Nu este o știință, este o tehnică. *Ars* este «τεχνή», este specialitatea profesorului întocmai precum cea a dulgherului sau a fierarului. Ulterior lui Hugues de Saint-Victor, în secolul următor sfîntul Toma d'Aquino va trage toate concluziile ce decurg din această poziție. O *artă* înseamnă întreaga activitate mentală rațională și justă aplicată fabricării instrumentelor atît materiale cît și intelectuale; este o tehnică inteligentă a facerii. *Ars est recta ratio factibilium.* Astfel, intelectualul este un meseriaș; *„dintre toate științele, ele* [artele liberale] *se numesc arte căci nu implică numai cunoașterea, dar și o producție ce decurge direct din rațiune, cum este funcția construirii (gramatica), a silogismelor (dialectica), a discursului (retorica), a numerelor (aritmetica), a măsurilor (geometria), a melodiilor (muzica), a calculării cursului aștrilor (astronomia)".*

În ziua în care Abélard, redus la mizerie, constată că este incapabil să cultive pămîntul și că îi este rușine să cerșească, el revine la profesorat *(scolarum regimen): „Mă întorsei la meseria pe care o știam, incapabil fiind să lucrez cu mîinile mele, m-am văzut redus să mă slujesc de limba mea".*

Cercetare și învățămînt

În calitate de om de meserie, intelectualul este conștient de implicațiile profesiunii asumate. El recunoaște necesara legătură dintre știință și învățămînt. Nu mai e de părere că știința trebuie doar tezaurizată, ci este convins că ea trebuie pusă în circulație. Școlile sînt așadar niște ateliere din care se exportă ideile, întocmai ca mărfurile. Pe șantierul ur-

ban, profesorul, meseriașul și neguțătorul merg alături unul de altul în același elan productiv. Abélard îi amintește Heloïsei că numai filistinii păstrează știința doar pentru ei, împiedicînd atît pe ei cît și pe alții să profite de ea. „*În ce ne privește, să ne întoarcem către Isaac și împreună cu el să săpăm puțuri de apă vie, chiar dacă filistinii se opun, chiar dacă rezistă, noi să continuăm cu perseverență a săpa puțuri împreună cu el pentru ca, și nouă, să ni se spună: «Bea din apa vaselor și puțurilor tale» (Prov. V, 15); și să săpăm atît de adînc încît în pieţele noastre publice puțurile să-și reverse apele lor supra-abundente astfel încît știința Scripturilor să nu se limiteze doar la noi ci să învățăm și pe alții să bea din ea*". Iată-l aici pe intelectualul generos. Totodată el știe că este primul care profită din această generozitate. „*Dacă am putut scrie această carte,* se adresează Hermann Dalmatul unui prieten, *este fiindcă a trebuit în școlile publice să fac față asalturilor insidioase ale adversarilor*".

Uneltele

În această mare uzină care este universul, intelectualul, la locul său, este chemat să coopereze cu propriile sale aptitudini la munca creatoare ce se elaborează. Drept instrumente, el nu are la îndemînă doar mintea sa, ci și cărțile ce constituie uneltele sale de muncitor. Cît de departe ne duc acestea de învățămîntul oral al Evului Mediu timpuriu! Giraud de Barri declară: „*Astăzi, clericii fără carte sînt ca nobilii neîndemînatici la război. Ei rămîn descumpăniți în fața unei cărți de citire pentru copii ca în fața unui subit spectacol de teatru căci habar n-au că acestea sînt uneltele dascălilor, în timp ce fierarul știe că plasele sînt instrumentele pescarilor iar pescarul știe că nicovala și ciocanul sînt instrumentele fierarului,*

nici unul din ei neputînd face meseria celuilalt, dar cunoscîndu-i instrumentele chiar dacă ignoră folosința și tehnica lor . . .".

Acestor meseriași ai spiritului, angajați în avîntul urban al veacului al XII-lea, nu le rămîne decît să se organizeze în sînul marii mișcări corporative încununate de mișcarea comunală. Corporațiile de profesori și studenți vor fi *universitățile* în strictul sens al termenului. Va fi opera secolului al XIII-lea.

SECOLUL AL XIII-LEA
MATURITATEA ŞI PROBLEMELE EI

Profilul secolului al XIII-lea

Este secolul universităţilor pentru că este secolul corporaţiilor. În fiecare oraş unde o anumită meserie este practicată de un număr important de oameni, aceştia se organizează în vederea apărării intereselor lor, a instaurării unui monopol în favoarea lor. Este faza instituţională a avîntului urban care materializează în comune libertăţile politice cucerite şi în corporaţii, poziţiile cîştigate în sfera economică. Noţiunea de libertate este însă ambiguă: e vorba de independenţă sau de privilegiu? Această ambiguitate o vom regăsi şi în corporaţia universitară. Organizarea în corporaţii fixează în fond ceea ce tot ea consolidează: ea este într-adevăr consecinţa şi confirmarea unui progres, dar, totodată, este şi indiciul unei oboseli la capăt de drum şi un început de decadenţă. Procesul acesta se dovedeşte ca atare în cazul universităţilor din secolul al XIII-lea, în acord cu întreg contextul veacului. Avîntul demografic ajunge acum la apogeu, dar încetineşte, iar populaţia Europei creştine va rămîne curînd staţionară. Tot acum năvăleşte şi se opreşte marele val al defrişărilor de terenuri prin care s-a cucerit ogorul necesar hrănirii acelui surplus de oameni. Şi tot acum avîntul constructiv înalţă o întreagă reţea de biserici noi, mesagere ale unui spirit nou, pentru populaţia creştină mai nume-

roasă, dar era marilor catedrale gotice se va încheia în acest secol. O curbă evolutivă asemănătoare se constată și în sfera universitară: niciodată Bologna, Parisul, Oxfordul nu vor mai cunoaște un număr atît de considerabil de dascăli și studenți ca acum iar metoda universitară — scolastica — nu va mai prilejui nicicînd monumente mai strălucitoare decît lucrările de sinteză ale unui Albert cel Mare, Alexandre de Halès, Roger Bacon, sfîntul Bonaventura sau sfîntul Toma d'Aquino.

Intelectualul care și-a cucerit locul său în cetate se dovedește acum, în fața multor opțiuni ce i se oferă, incapabil să aleagă soluțiile de viitor. Într-o serie de crize ce par a fi crize de creștere, dar sînt în fond semne ale maturității sale, el nu știe să opteze pentru întinerire ci se așază în structuri sociale și deprinderi intelectuale în care se va împotmoli.

Originile corporațiilor universitare ne-au rămas, deseori, la fel de obscure precum cele ale altor corporații. Ele s-au organizat lent, prin cuceriri succesive, la întîmplare, în urma unor incidente care au putut fi tot atîtea prilejuri favorabile. Statutele nu ratifică de cele mai multe ori decît cu întîrziere cuceririle. Nu sîntem totdeauna siguri că cele pe care le posedăm au fost primele. Nici nu e de mirare. În orașele unde s-au format, universitățile — datorită numărului și calității membrilor lor — s-au arătat a fi o forță îngrijorătoare pentru celelalte puteri. Numai luptînd, cînd împotriva puterii bisericești, cînd împotriva puterii laice, și-au cîștigat autonomia.

Lupta cu puterea ecleziastică

Aceasta se produce cel dintîi. Universitarii sînt niște clerici. Episcopul local îi revendică drept supușii săi. Învățămîntul este o funcție a bise-

ricii. Episcopul, conducătorul școlilor, a mandatat de mult puterea sa în această materie cutăruia dintre slujbașii săi care s-a numit în general *scolasticus* în secolul al XII-lea și care acum începe a se numi, mai degrabă, cancelar. Cu înverșunare, acesta nu vrea să-și abandoneze monopolul. Iar acolo unde monopolul acestuia nu mai este absolut, întrucît o serie de abații și-au cucerit o poziție puternică în învățămînt, va fi rîndul acestora să devină adversari ai breslei universitare. Într-un cuvînt, cultura este o problemă de credință, al cărei control episcopul vrea să-l păstreze.

La Paris, în 1213, cancelarul pierde practic privilegiul său de a conferi *licența*, adică autorizația de a preda. Dreptul său îl capătă profesorii din Universitate. Însă în 1219, cu prilejul intrării în Universitate a unor membri din ordinele călugărești cerșetoare, cancelarul încearcă să se opună acestei inovații. Dar își pierde pînă și ultimele sale prerogative. În 1301, el va înceta chiar să mai fie conducătorul oficial al școlilor. Iar cu ocazia marii greve din 1229—1231, Universitatea a fost sustrasă de sub jurisdicția episcopului.

La Oxford, episcopul de Lincoln, aflat la o distanță de 120 de mile de Universitate, o prezidează oficial prin intermediul cancelarului, în timp ce abatele mănăstirii din Oseney și starețul schitului din Sf. Friedeswide nu mai păstrează decît funcții onorifice. Curînd însă, cancelarul este absorbit de Universitate, ales de ea și devine slujitorul acesteia în loc să rămînă al episcopului.

La Bologna, situația este mai complexă. Aici, Biserica s-a dezinteresat multă vreme de învățămîntul dreptului, considerîndu-l o activitate laică. Abia în 1219 Universitatea capătă ca șef pe arhidiaconul de Bologna ce pare a fi jucat rolul de cancelar, fiind uneori desemnat sub acest nume. Autoritatea lui rămîne de fapt ex-

terioară Universității. El se mulțumește să prezideze promoțiile și să absolve ofensele aduse membrilor ei.

Lupta cu puterea laică

O luptă împotriva tuturor puterilor laice și întîi de toate împotriva puterii regale. Suveranii căutau să pună mîna pe bresle căci acestea aduceau bogăție și prestigiu regatului lor și alcătuiau o pepinieră unde își culegeau slujitorii, funcționarii. Acestor locuitori ai statelor lor ce erau universitarii de prin orașele regatului respectiv, suveranii voiau să le impună autoritatea lor pe care, de altfel, o dată cu centralizarea monarhică din secolul al XIII-lea, supușii lor au resimțit-o și mai tare.

La Paris, Universitatea își cîștigă definitiv autonomia după sîngeroasele evenimente din 1229 cînd studenții s-au încăierat cu poliția regală, mai mulți școlari fiind uciși de sergenții regelui. Ca urmare, cea mai mare parte din Universitate face grevă, se retrage la Orléans. Timp de doi ani nu se mai țin aproape deloc cursuri la Paris. Abia în 1231 regele Ludovic al IX-lea cel Sfînt și mama sa Bianca de Castilia recunosc în mod solemn independența Universității, reînnoiesc și extind privilegiile pe care i le recunoscuse Filip-August în 1200.

La Oxford, Universitatea își obține primele sale libertăți în 1214 profitînd de vidul de putere din vremea lui Ioan fără de Țară, regele excomunicat. Apoi o serie de conflicte în 1232, 1238 și 1240 între universitari și regalitate sfîrșesc prin capitularea lui Henric al III-lea pe care-l înfricoșase sprijinul adus de o parte a Universității lui Simon de Montfort.

Dar Universitatea s-a luptat și cu puterea comunală. Burghezii comunei se irită văzînd cum populația universitară scapă de sub jurisdicția lor, se îngrijorează din cauza gălăgiei, ho-

țiilor și crimelor comise de unii studenți și nu tolerează faptul că profesorii și studenții le îngrădesc puterea economică prin pretenția lor de a se limita chiriile, de a se impune un preț maximal merindelor sau cerînd respectarea justiției în tranzacțiile comerciale.

La Paris, ca urmare a bătăilor dintre studenți și burghezi, poliția regală intervine în mod brutal în 1229. La Oxford, după spînzurarea arbitrară a doi studenți de către burghezii exasperați de uciderea unei femei în 1209, Universitatea va marca primii săi pași spre independență în 1214. În fine, la Bologna, conflictul între Universitate și burghezi este cu atît mai violent cu cît Comuna guvernase orașul pînă în 1278 practic fără a împărți cu nimeni conducerea ei, sub suzeranitatea exercitată de departe de către Împărat care, în 1158, în persoana lui Frederic Barbarossa, acordase niște privilegii profesorilor și studenților. Dar Comuna impusese profesorilor, obligativitatea reședinței perpetue, făcuse din ei niște funcționari, ba chiar se amesteca în conferirea gradelor universitare. Instituirea unui arhidiacon al Universității ajunge să limiteze amestecul Comunei în treburile ei. Urmează o serie de conflicte, apoi de greve și de plecări ale unor universitari care se refugiază la Vicenza, Arezzo, Padova, Siena, pînă cînd, în fine, Comuna se hotărăște să se înțeleagă cu Universitatea. Mai are loc o luptă în 1321, după care Universitatea n-a mai avut de suferit intervențiile Comunei.

Din toate aceste conflicte, cum au reușit corporațiile universitare să iasă victorioase? Numai prin coeziune și determinare. Amenințînd că vor face uz, ba chiar uzînd efectiv, de redutabilele arme ale grevei și secesiunii. Or, puterea civilă și cea ecleziastică n-au putut rezista în fața acestor două mijloace defensive folosite de universitari întrucît din prezența acestora decurgeau prea multe avantaje, ei constituind o clientelă economică deloc

neglijabilă, o pepinieră unică de consilieri și funcționari și, nu în ultimul rînd, sursa unui strălucit prestigiu.

Sprijinul și instăpînirea papalității

Însă mai presus de orice, universitarii își găsiseră un aliat atotputernic: papalitatea.

La Paris, papa Celestin al III-lea acordă în 1194 corporației universitare primele ei privilegii, iar Inocențiu al III-lea și Grigore al IX-lea sînt mai ales papii care îi asigură autonomia. În 1215, cardinalul Robert de Courson, legat pontifical, îi conferă primele statute oficiale. În 1231, Grigore al IX-lea care blamase incuria manifestată de episcopul Parisului și îi constrînsese pe regele Ludovic al IX-lea și pe mama sa să cedeze în fața Universității, acordă acesteia noi statute prin celebra sa bulă *Parens scientiarum* despre care s-a spus că a fost „Marea Cartă" a Universității. Încă din 1229, papa îi scrisese episcopului: *„În timp ce un savant în teologie este asemenea astrului zorilor care strălucește în ceață și trebuie să lumineze patria sa prin splendoarea sfinților și să potolească discordiile, tu nu te-ai mulțumit doar să dai uitării această datorie a ta, ba chiar, așa cum afirmă oameni demni de încredere, din cauza uneltirilor tale, fluviul învățămîntului Literelor care, primind harul Duhului Sfînt, irigă și fecundează paradisul Bisericii universale, și-a ieșit din matcă, adică din orașul Paris, unde pînă atunci se răspîndea viguros. Ca urmare, împărțit fiind în mai multe locuri, a fost redus la neant, a secat asemenea unui fluviu ieșit din matcă ce se scurge în mai multe pîrîiașe"*.

La Oxford, tot un legat al papei Innocențiu al III-lea, și anume cardinalul Nicolae de Tusculum prilejuiește Universității începutul independenței sale. Iar împotriva lui Henric al

III-lea, papa Innocențiu al IV-lea o așază *sub protecția sfîntului Petru și a papei*, însărcinînd pe episcopii de Londra și Salisbury să o ocrotească de întreprinderile monarhiei împotriva ei.

La Bologna, papa Honorius al III-lea instituie în fruntea Universității un arhidiacon menit să o apere de Comună. Și numai cînd, în 1278, orașul îl recunoaște pe papă drept senior de Bologna, Universitatea se emancipează definitiv.

Acest sprijin pontifical reprezintă un eveniment capital. Desigur că Sfîntul Scaun recunoaște însemnătatea și valoarea activității intelectuale, dar intervențiile sale nu sînt dezinteresate. Dacă îi sustrage pe universitari jurisdicțiilor laice este, în fapt, pentru a-i plasa sub jurisdicția Bisericii: în acest mod, ca să-și asigure sprijinul hotărîtor al acesteia, intelectualii se văd constrînși să aleagă calea apartenenței bisericești, cu toate că se simțeau împinși de un puternic curent înspre laicitate. Iar dacă papa îi scoate pe universitari de sub controlul local al Bisericii — și nici măcar total căci vom vedea ce importanță vor avea în cursul secolului al XIII-lea condamnările episcopale în domeniul intelectual —, este, de fapt, pentru a-i supune Sfîntului Scaun, pentru a-i îngloba în politica sa, pentru a le impune controlul și scopurile sale.

Prin toate acestea, iată-i deci pe intelectuali supuși — ca și ordinele călugărești mai recente — scaunului apostolic care îi favorizează ca să-i subjuge. Se știe în ce mod protecția pontificală a deturnat în secolul al XIII-lea ordinele călugărești cerșetoare de la caracterul și scopurile lor inițiale. Cunoaștem mai ales reticențele și dureroasa repliere a sfîntului Francisc din Assisi în fața devierii Ordinului său angajat pe viitor în tot felul de intrigi lumești, în reprimarea ereziei, în politica Romei. De asemenea, s-a isprăvit cu independența intelectualilor, cu

acel spirit dezinteresat al studiilor și al întregului învățămînt universitar. Fără a atinge cazul extrem al Universității din Toulouse, fondată în 1229, la cererea expresă a papilor, pentru a lupta împotriva ereziilor, toate universitățile vor fi pe viitor captate în acest sens. Fără îndoială că și-au cîștigat independența față de forțele locale, deseori mai tiranice, și-au putut lărgi orizonturile și răspîndi ideile la scara întregii Creștinătăți, au trecut sub influența unei puteri care, în diverse ocazii, a făcut dovadă de lărgime de spirit. Dar au plătit scump aceste cuceriri. Intelectualii din Occident au devenit într-o oarecare măsură agenți pontificali.

Contradicțiile interne ale corporației universitare

Trebuie să vedem chiar de pe-acum care este caracterul excepțional al corporației universitare și care explică ambiguitatea poziției ei în societate, o sortește unor crize structurale.

Mai întîi este o corporație bisericească. Chiar dacă nu toți membrii ei sînt intrați în călugărie, chiar dacă, tot mai des, va număra în rîndurile ei laici, totuși universitarii sînt considerați cu toții niște clerici. Ca atare, ei depind de jurisdicțiile ecleziastice, mai mult chiar: de Roma. Născuți dintr-un imbold care-i ducea către laicat, ei sînt ai Bisericii, chiar și atunci cînd caută să iasă din cadrele ei pe cale instituțională.

O corporație al cărei scop este monopolul *local* și care beneficiază larg de progresele naționale sau locale, (Universitatea de la Paris este de nedespărțit de creșterea puterii Capețienilor, cea din Oxford este legată de consolidarea monarhiei engleze iar cea din Bologna trage foloase din vitalitatea comunelor italiene) ea este, de o manieră unică, *internațională* în privința membrilor ei — profesori și

studenți veniți din toate țările —, a activității ei — știința care nu cunoaște granițe —, a orizonturilor ei pe care le ratifică acea *licentia ubique docendi* — dreptul de a preda oriunde — de care beneficiază statutar licențiații celor mai mari universități. Așadar, această breaslă nu deține ca celelalte un monopol pe piața locală. Aria ei este Creștinătatea.

Prin aceasta, ea depășește deja cadrul urban în care s-a născut. Mai mult încă: ea se vede uneori în situația de a se opune, uneori violent, orășenilor, atît pe plan economic cît și jurisdicțional și politic.

Ea pare astfel condamnată să se suprapună claselor și grupurilor sociale. Pare destinată unei serii de trădări, a tuturor. Pentru Biserică, pentru Stat, pentru Cetate, ea poate fi un cal troian. Este inclasabilă.

„Orașul Paris — scrie la finele secolului dominicanul Thomas Irlandezul — *este, ca și Atena, împărțit în trei părți: una, a negustătorilor, meșteșugarilor și poporenilor, ce se cheamă orașul mare; cealaltă, a nobililor, unde se află curtea regelui și biserica catedrală, numită orașul vechi, Cetatea; a treia, cea a studenților și colegiilor, care se numește Universitatea".*

Organizarea corporației universitare

Corporația universitară pariziană poate fi luată ca tip. În cursul secolului al XIII-lea ea își definește organizarea administrativă și totodată pe aceea profesională. Ea se compune din 4 Facultăți (*Arte, Decret* sau *Drept Canonic* — papa Honorius al III-lea îi interzisese predarea Dreptului Civil în 1219 —, *Medicina* și *Teologia*) care alcătuiesc tot atîtea corporații în interiorul universității. Facultățile denumite *superioare:* Decret, Medicină și Teologie sînt conduse de profesori titulari sau *regenți,* în fruntea lor aflîndu-se un *decan.* Facultatea

de Arte, de departe cea mai numeroasă, este întemeiată pe sistemul *naţiunilor*. Profesori şi studenţi sînt grupaţi conform unei repartiţii care corespunde *grosso modo* locului lor de origine. Parisul are patru naţiuni: *franceză, picardă, normandă* şi *engleză*. În fruntea fiecărei naţiuni este un *procuror* ales de regenţi. Cei patru procurori îl asistă pe *rector*, capul Facultăţii de Arte.

Dar Universitatea posedă totuşi organisme comune celor 4 Facultăţi. Acestea sînt însă destul de laxe căci puţine sînt problemele pe care Facultăţile au a le dezbate în comun. Nu există terenuri sau clădiri aparţinînd ansamblului corporaţiei, cu excepţia terenului de joc de la Pré-aux-clercs situat în afara zidurilor. Universitatea, după chipul Facultăţilor şi naţiunilor, se adună în biserici sau mănăstiri unde este întîmpinată ca oaspete: la Saint-Julien-le-Pauvre, la dominicani sau la franciscani, în sala capitulară a bernardinilor sau a cistercienilor, mai des în trapeza mathurinilor. Aici se întruneşte Adunarea generală a Universităţii compusă din profesori regenţi şi neregenţi.

În cursul secolului va apărea în fine un şef al întregii Universităţi: rectorul Facultăţii de Arte. Vom reveni asupra evoluţiei care a făcut din această Facultate un lider al Universităţii. Preeminenţa ei s-a datorat numărului mare de membri, spiritului care o anima şi mai ales rolului ei financiar. Rectorul *artiştilor* — cum erau numiţi membrii ei — dispunea de finanţele Universităţii şi era preşedintele Adunării generale. La finele veacului va fi şeful recunoscut al întregii corporaţii universitare. Şi-a cucerit definitiv această poziţie în cursul luptelor ce avură loc între clerul de mir şi clerul călugăresc, lupte despre care vom vorbi mai tîrziu. Dar autoritatea lui va fi, totuşi, mereu limitată în timp: doar pe durata unui trimestru, cu toate că era reeligibil.

Cu variante deseori considerabile, organizarea aceasta se regăsește și în celelalte universități. La Oxford, de pildă, nu există un rector unic. Șeful Universității este *cancelarul* care — destul de devreme — este ales de colegii săi, așa cum s-a văzut mai înainte. Sistemul *națiunilor* dispare, la Oxford, încă din 1274, fapt ce se explică desigur prin caracterul cu precădere regional al recrutării. După 1274, septentrionalii sau „borealii" — includzînd pe scoțieni — și meridionalii sau „australii" — cuprinzînd pe cei din Țara Galilor și din Irlanda — nu au mai constituit corpuri separate.

La Bologna, se ivește o primă originalitate: profesorii nu fac parte din Universitate. Corporația universitară nu regrupează decît studenții, în timp ce profesorii formează *Colegiul Doctorilor*. La drept vorbind, Bologna cuprinde mai multe universități. Fiecare facultate alcătuiește o corporație distinctă. Dar preponderența celor două universități de juriști — civilă și canonică — e aproape totală, ea consolidîndu-se chiar în cursul secolului prin faptul că fuziunea celor două organizații universitare era ca și realizată. Un rector unic se află — în mod obișnuit — în fruntea instituției. Ca și la Paris, el este emanația *națiunilor*, sistemul acestora fiind la Bologna foarte vital și complex. *Națiunile* sînt grupate în două federații, a *citramontanilor* și a *ultramontanilor*, fiecare divizată în numeroase secțiuni în număr variabil — maximum 16 pentru ultramontani — reprezentate de consilieri *(consiliarii)* cu rol important pe lîngă rector.

Puterea corporației universitare se sprijină pe trei privilegii esențiale: autonomia jurisdicțională — în cadrul Bisericii, dar cu anumite restricții la nivel local, și dreptul de a face apel la papă —, dreptul la grevă și la secesiune și, în fine, monopolul conferirii gradelor universitare.

Organizarea studiilor

Statutele universitare reglementează apoi organizarea studiilor. Ele definesc durata acestora, programele cursurilor și condițiile de examinare.

Din nefericire, indicațiile privind vîrsta studenților și durata studiilor sînt confuze și deseori contradictorii. Ele variază în funcție de moment și de loc iar cele cîteva aluzii la aceste două aspecte, aluzii ce apar ici-colo, ne fac să intuim că uneori practica se îndepărta foarte tare de teorie.

Să vedem mai întîi la ce vîrstă și cu ce bagaj se intra în Universitate? Fără îndoială, foarte de tînăr. Dar aici se pune o problemă: școlile de gramatică făceau ele parte, sau nu, din universitate? Iar învățarea scrierii, de pildă, se preda înainte de intrarea la universitate sau era — astfel cum pretinde István Hajnal — una din funcțiile esențiale ale acesteia? Un lucru e cert: Evul Mediu n-a cunoscut o reală deosebire între diversele niveluri de învățămînt; universitățile medievale n-au fost exclusiv lăcașuri de învățămînt superior căci ceea ce este azi învățămînt primar și învățămînt secundar se preda pe atunci parțial în universități sau era controlat de ele. Sistemul *colegiilor*, despre care vom vorbi mai departe, a mărit și mai mult această confuzie preluînd sarcina învățămîntului chiar de la vîrsta de 8 ani a elevilor.

Ceea ce se poate spune este că, în mare, învățămîntul de bază predat în universități — cel al *artelor* — dura 6 ani și se distribuia între 14 și 20 de ani; astfel o cereau, la Paris, statutele emise de Robert de Courson. El cuprindea două etape: *bacalaureatul* după aproximativ doi ani și *doctoratul* la capătul studiilor. Cît privește medicina și dreptul, ele erau predate fără îndoială după aceea, și anume între 20 și 25 de ani. Primele statute ale Facultății de Medicină din Paris prescriu

6 ani de studiu pentru obținerea licenței sau doctoratului în medicină, odată obținută diploma de măiestrie în arte. Teologia, în fine, era un studiu îndelungat. Statutele lui Robert de Courson prevăd 8 ani de studii și vîrsta de minimum 35 de ani pentru obținerea doctoratului. În fapt, durata uceniciei de teolog pare să fi fost de 15—16 ani: în primii 6 ani el era simplu auditor al cursurilor, apoi avea de îndeplinit o serie de stagii dintre care explicarea Bibliei timp de 4 ani și a *Sentințelor* lui Pierre Lombard timp de 2 ani.

Programele

Învățămîntul constînd în mod esențial din comentariul textelor, statutele menționează de asemenea și lucrările de bază din programa exercițiilor universitare. Și aici autorii diferă după date și locuri. Astfel, la Facultatea de Arte, logica și dialectica au întîietatea, cel puțin la Paris unde întreaga operă a lui Aristotel este comentată, pe cînd la Bologna sînt explicate doar extrase din ea, dar se insistă asupra retoricii cu textul *De Inventione* al lui Cicero și cu *Rhetorica ad Herrenium* cît și asupra matematicii și astronomiei, în special cu Euclid și Ptolemeu. Pentru decretiști, manualul de bază este *Decretul lui Grațian.* La Bologna i se adaugă *Decretele lui Grigore al IX-lea,* enciclicele *Clementine* și *Extravagantele.* La Dreptul civil, comentariile se referă la Pandectele romane împărțite în trei mari secțiuni: *Digestum Vetus, Infortiatum* și *Digestum Novum,* la Cod și la o culegere de tratate denumită *Volumen* sau *Volumen Parvum* care cuprinde *Institutiones* și *Authentica* adică traducerea latină a Novellelor lui Iustinian. Bologna adaugă o culegere de legi lombarde: *Liber Feudorum.* Facultatea de Medicină se sprijină pe *Ars Medecinae* — o culegere de texte grupate în secolul al XI-lea de

Constantin Africanul, care cuprinde opere ale lui Hipocrat și Galenus —, adăugîndu-se la aceasta, ulterior, marile lucrări de sinteză arabe: *Canonul* de Avicenna, *Colliget* sau *Correctorium* de Averroes, *Almansor* de Rhazes. Teologii au ca texte fundamentale, în afară de Biblie, și *Cartea Sentințelor* de Pierre Lombard precum și *Historia Scholastica* de Pierre le Mangeur.

Examenele

Statutele reglementau și examenele ca și modul de obținere a gradelor universitare. Fiecare universitate avea uzanțele ei, modificîndu-le de altfel cu vremea. Iată două „curriculum" școlare tipice: cel al juristului bolognez și cel al *artistului* parizian. Viitorul doctor al universității boloneze își obținea gradul în două etape: examenul propriu-zis (denumit *examen* sau *examen privatum)* și examenul public *(conventus, conventus publicus, doctoratus)* care era mai degrabă o ceremonie de învestitură.

Cu cîtva timp înainte de examenul privat, candidatul era prezentat rectorului de consilierul (*consiliarius*) națiunii de care aparținea și îi jura că studentul îndeplinea condițiile cerute de statute și că nu va încerca să-și corupă examinatorii. În săptămîna care preceda examenul, unul dintre profesorii săi îl prezenta arhidiaconului garantînd capacitatea elevului de a înfrunta proba. În dimineața acesteia, după ascultarea Liturghiei Sfîntului Duh, candidatul se înfățișa înaintea colegiului doctorilor, unul din ei dîndu-i să comenteze două fragmente. Candidatul se retrăgea pentru a-și pregăti comentariul pe care îl prezenta în seara acelei zile într-un loc public (de obicei catedrala), în fața unui juriu de doctori și în prezența arhidiaconului care nu putea interveni nicicum. După comentariu, studentul răspun-

dea întrebărilor doctorilor care, apoi, se retrăgeau ca să voteze. Hotărîrea fiind obținută prin majoritate, arhidiaconul proclama rezultatul.

Dacă trecuse examenul, candidatul devenea licențiat, dar nu obținea titlul de doctor și dreptul de a preda efectiv decît după trecerea examenului public. În ziua fixată pentru acesta, licențiatul era condus cu mare pompă la catedrală unde rostea un discurs și dădea citire tezei sale cu privire la un subiect de drept pe care apoi îl susținea apărîndu-l împotriva studenților celorlalți, jucînd astfel, pentru prima oară rolul profesorului într-o dispută universitară. După care, arhidiaconul îi conferea în mod solemn dreptul de a preda și îi înmîna însemnele funcției de profesor: o catedră, o carte deschisă, un inel de aur și toca sau beretul.

Pentru tînărul *artist* parizian era cerut un grad preliminar. Fără să putem afirma acest lucru cu certitudine, este probabil că numai în urma acestui prim examen denumit *determinatio*, studentul devenea bacalaureat. *Determinatio* era precedată de două probe prealabile. Mai întîi, candidatul trebuia să susțină o dezbatere cu un profesor în cursul așa numitelor *responsiones* care se desfășurau în luna decembrie înainte de Postul Paștelui cînd urma să aibă loc examenul. Dacă trecea această primă probă cu succes, candidatul era admis la *examen determinantium* sau *baccalariandorum* prin care trebuia să probeze că îndeplinise prescripțiile din statute și, prin răspunsurile sale la întrebările unui juriu alcătuit din profesori, să dovedească cunoașterea autorilor înscriși în programa sa. Odată trecut și acest al doilea prag, el se putea prezenta la *determinatio:* în timpul celor patru săptămîni ale Postului Paștelui, el ținea o serie de cursuri prin care își manifesta aptitudinea de a continua cariera universitară.

Abia după aceea începea etapa a doua, examenul propriu-zis care avea să-l conducă la licență și doctorat. Și aici existau mai multe faze. Cea mai importantă consta într-o serie de comentarii și răspunsuri la întrebările unui juriu compus din patru profesori și prezidat de Cancelar sau vice-Cancelar. Candidatul admis primea în mod solemn, cîteva zile mai tîrziu, licența din mîinile Cancelarului, în cursul unei ceremonii în care rostea o conferință *(collatio)* care nu era decît o formalitate. Aproximativ șase luni mai tîrziu, el devenea doctor printr-o *inceptio* corespunzătoare acelui *conventus* practicat la Bologna. În ajunul zilei stabilite, candidatul lua parte la o discuție solemnă denumită *vecernie,* iar în ziua respectivă, la *inceptio,* dădea lecția sa inaugurală în prezența întregii facultăți și primea însemnele gradului obținut.

În fine, statutele universitare cuprindeau și un șir de dispoziții care, asemenea altor corporații, defineau climatul moral și religios al corporației universitare.

Climatul moral și religios

Statutele prescriau și totodată limitau sărbătorile și divertismentele colective. Examenele se însoțeau de daruri, petreceri, banchete — pe cheltuiala noului gradat — pecetluind astfel comuniunea spirituală a grupului și admiterea noului venit în grup. Ca și bețiile (*potaciones*) ce se obișnuiau în sînul primelor ghilde, aceste manifestări constituiau ritul prin care corporația conștientiza solidaritatea ei profundă. Tribul intelectual se dezvăluia ca atare prin aceste divertismente la care fiecare țară aducea uneori nota ei tradițională: baluri în Italia, curse de tauri în Spania.

Li se adăugau anumite rituri inițiatice, neoficializate de statute, prin care universitatea îl întîmpina pe studentul nou intrat: „învață-

celul", „novicele", pe care textele vremii îl numesc „*béjaune*". Există un ciudat document al epocii posterioare, *Manuale Scolarium* de la finele secolului al XV-lea, care ne permite să deslușim îndepărtatele origini ale acestor datine studențești. Inițierea „bobocului" este descrisă acolo ca o ceremonie de „purgare" menită să-l dezbare pe adolescent de rusticitatea, poate chiar bestialitatea sa primitivă. „Veteranii" își băteau joc de duhoarea sa de fiară, de privirea sa buimacă, de urechile sale lungi, de dinții săi semănînd cu niște colți... I se îndepărtau tot felul de coarne și excrescențe presupuse... Era spălat iar dinții i se pileau... Într-o spovedanie parodică era pus să mărturisească vicii extraordinare. În felul acesta, viitorul intelectual își lepăda condiția sa originară, atît de asemănătoare cu cea a țăranului, a bădăranului ilustrat în literatura satirică a timpului. De la bestialitate la umanitate, de la rusticitate la urbanitate, iată demersul semnificat de acele ceremonii unde apare vechiul fond primitiv — degradat și aproape golit de conținutul său originar — și care ne amintesc că intelectualul a fost smuls din climatul rural, din civilizația agrară, din lumea crudă a țarinei. Întreprinzînd o psihanaliză a învățăceilor clerici, antropologul ar găsi ce să ne spună...

Evlavia universitară

În sfîrșit statutele determinau și operele pioase, acțiunile de binefacere pe care urma să le împlinească corporația universitară și cereau membrilor ei prezența la unele servicii religioase și la unele procesiuni precum și practicarea cu regularitate a anumitor devoțiuni.

Dintre acestea, fără îndoială în primul rînd, devoțiunea față de sfîntul Nicolae, patronul studențimii, apoi față de sfinții Cosma și Damian, patronii medicilor etc. În întregul corp

de imagini legate de viața universitară se regăsește — surprinzător de insistentă — tendința corporatistă de a conjuga cît mai strîns lumea sacră cu lumea profană a meșteșugurilor. Ele înfățișează cu predilecție pe Iisus în mijlocul doctorilor, pe sfinți purtînd atributele profesorilor sau îmbrăcați cu hainele magistraturii profesorale.

De altfel, evlavia universitară se înscrie pe linia marilor curente ale spiritualității. Astfel, statutele unui colegiu parizian din secolul al XIV-lea, cel numit *Ave Maria*, ne fac să înțelegem cît de mare era participarea dascălilor și studenților la devoțiunea euharistică ajunsă în plin avînt ca și la procesiunea în cinstea „Trupului lui Hristos".

Începînd cu secolul al XIII-lea, mentalitatea religioasă a intelectualilor denotă tendința spiritualității de a se înscrie în cadrele profesionale ale societății urbane. Etica profesională devine unul din sectoarele privilegiate ale religiei. Preocupați de a se adapta activităților specifice grupurilor sociale, manualele de spovedanie reglementează spovedania și canoanele de căință în funcție de categoriile profesionale, orînduiesc și definesc păcatele: ale țăranului, ale negustorului, ale meseriașului, ale judecătorului etc. și acordă o deosebită atenție păcatelor intelectualului, ale universitarului.

Dar religia clericilor universitari nu se mulțumește doar să se conformeze curentelor generale ale cucerniciei. Ea caută uneori să le îndrumeze, sau să-și definească în cuprinsul lor un sector specific. Din acest punct de vedere ar fi instructiv să se studieze cultul marial printre intelectuali. Este foarte viu. Încă de la începutul secolului al XIII-lea circulă în mediile universitare tot felul de poeme și rugăciuni închinate în mod special Fecioarei, culegerea *Stella Maris* alcătuită de profesorul parizian Jean de Garlande fiind în acest sens cea

mai celebră. Nici nu e de mirare această evlavie care introducea o prezență feminină într-un mediu esențialmente bărbătesc și de celibatari — un mediu rămas astfel în ciuda mostenirii goliarzilor. Dar evlavia intelectualilor față de Fecioara Maria are propriul ei caracter: ea rămîne mereu impregnată de teologie iar discuțiile în jurul dogmei Imaculatei Concepții vor fi întotdeauna pătimașe. Astfel, dacă Duns Scot va deveni înflăcăratul susținător al acestei dogme, în schimb, tot din rațiuni dogmatice, sfîntul Toma d'Aquino se va opune ei, conformîndu-se de altfel poziției adoptate în secolul precedent de sfîntul Bernard cu toată imensa lui cucernicie față de Fecioara Maria. S-ar părea că intelectualii epocii sînt mai ales preocupați să mențină cultul marial în climatul intelectualității: să nu decadă într-o evlavie pur afectivă ci să se păstreze în echilibru între aspirațiile spiritului și elanurile inimii. În prefața culegerii *Stella Maris,* Jean de Garlande dezvăluie cu naivitate această tendință. *„Am adunat* — spune el — *miracole de-ale Fecioarei extrase din narațiunile pe care le-am găsit în librăria Sainte-Geneviève din Paris și le-am redat în versuri pentru studenții mei de la Paris ca să le ofer o pildă vie ... Cauza materială a cărții se află în miracolele Fecioarei glorioase. Dar am inclus în ea fapte care interesează fizica, astronomia și teologia ... Cauza finală se găsește într-adevăr în permanenta credință în Hristos. De aceea ea presupune teologia și chiar fizica și astronomia“.* Se vede clar că această „Stea a Mării“, universitarii o doreau totodată și focar de lumină pentru știință.

Utilajul

Ca om de meserie, membrul corporației universitare din secolul al XIII-lea este înzestrat cu un utilaj complet. Ca scriitor, cititor, profesor,

el se înconjoară de instrumentele cerute de activitățile sale. Citim în Dicționarul aceluiași Jean de Garlande, profesor parizian: *„Iată instrumentele necesare învățăceilor: cărți, un pupitru, o lampă de noapte cu seu și un sfeșnic, o lanternă, și o pîlnie cu cerneală, o pană, un fir cu plumb și o riglă, o masă, o nuia, o catedră, o tablă, o piatră ponce cu o răzuitoare și cretă. Pupitrul* (pulpitum) *în limba franceză se numește „lutrin"* (letrum); *trebuie remarcat că pupitrul este prevăzut cu o serie de crestături în trepte care permit să fie ridicat la înălțimea la care se citește; pe pupitru se așază cartea. Iar răzuitoarea* (plana) *este un instrument de fier cu care se prepară pergamentul".*

Au fost chiar descoperite și alte instrumente care, fără să fie cele pe care fiecare universitar le folosește, fac totuși parte din utilajul folosit de auxiliarii săi, de pildă de copiști, și anume: coada pergamentului ca să poată fi ținut în mînă la scris și ruleta care înlesnește regăsirea locului unde s-a oprit copierea.

Ca specialist, intelectualul veacului al XIII-lea se împovărează cu un întreg echipament care îl situează foarte departe de clericul Evului Mediu timpuriu, cînd învățămîntul se preda pe cale orală, ceea ce nu necesita decît un bagaj foarte restrîns de instrumente didactice, utile doar pentru scrierea unor rare manuscrise, a cărei tehnică reclama cu precădere o preocupare pur estetică.

Chiar dacă exercițiile orale rămîn și acum esențiale în viața universitară, totuși cartea devine instrumentul de bază al învățămîntului. Și, constatînd cît de mare ajunge să fie echipamentul unui intelectual, înțelegem parcă mai bine de ce un sfînt de talia lui Francisc de Assisi, veritabil apostol al sărăciei celei mai despuiate, a fost — între alte motive — ostil acestei activități pentru care devenise necesar și din ce în ce mai copleșitor un întreg utilaj material.

Cartea ca instrument

Cartea universitară este un obiect total diferit de cartea Evului Mediu timpuriu. Ea se leagă de un context tehnic, social și economic cu totul nou. Este expresia unei alte civilizații. Scrierea însăși se schimbă și se adaptează noilor condiții, așa cum bine a constatat-o Henri Pirenne: „*Cursiva satisface unei civilizații în care scrierea este indispensabilă atît vieții colectivității cît și celei a indivizilor; minuscula (din epoca carolingiană) este o caligrafie proprie clasei știutorilor de carte în sînul căreia se concentrează și se perpetuează instruirea. Este foarte semnificativă constatarea că scrierea cursivă va reapărea alături de minusculă în prima jumătate a secolului al XIII-lea, adică exact în epoca în care progresul social și dezvoltarea economiei și culturii — ambele laice — vor generaliza din nou nevoia scrisului*". Valoroasele lucrări ale Părintelui Destrez[1] descriu din plin revoluția ce are loc în veacul al XIII-lea în tehnica de carte — o revoluție al cărei teatru a fost atelierul universitar.

Nu numai că profesorii și studenții aveau datoria să citească autorii înscriși în programă, dar și cursurile predate oral trebuiau păstrate. Studenții luau notițe *(relationes)* după ele, din care cîteva s-au conservat pînă azi. Mai mult, cursurile trebuiau publicate, ba chiar foarte repede pentru a putea fi consultate în momentul examenelor, după cum, de asemenea, trebuiau publicate într-un număr suficient de exemplare. La baza acestei operații se afla *pecia*. Iată ce spune Părintele Destrez: *O primă copie oficială a lucrării ce urmează a fi difuzată este făcută pe caiete de cîte patru foi fiecare, lăsate independente unele de altele. Fiecare caiet, făcut dintr-o piele de oaie împăturită în patru, se numește „pecia", piesă. Datorită*

[1] *„Pecia" în manuscrisele universitare din secolele al XIII-lea și al XIV-lea*, 1935.

acestor piese pe care copiștii le împrumută una după alta și care, reunite, constituie ceea ce se cheamă un „exemplar", spațiul de timp ce ar fi fost necesar unui singur copist pentru a executa o singură copie, devine suficient, în cazul unei lucrări cuprinzînd vreo 60 de piese, pentru ca circa 40 de scribi să poată, fiecare, executa transcrierea lui pe un text corectat sub controlul Universității și devenit într-un fel text oficial".

Această publicare a textului oficial al cursurilor a fost de o importanță capitală pentru universități. Statutele Universității padovane o declară explicit în 1264: *„N-ar exista Universitate dacă n-ar fi exemplarele".*

Intensificarea folosirii cărții de către universitari atrage după sine o serie întreagă de consecințe. Mai întîi, progresele realizate în producerea pergamentului, care permit obținerea unor foi mai subțiri, mai suple și mai puțin galbene decît cele ale manuscriselor anterioare. În Italia unde tehnica este mai înaintată, foile sînt foarte subțiri și de un alb strălucitor.

Apoi, formatul cărții se modifică. Înainte, fusese sensibil asemănător cu cel al in-foliilor noastre de azi. *Dar aceasta reprezenta o dimensiune ce nu putea conveni decît manuscriselor scrise în mănăstiri și care urmau să rămînă acolo.* Acum, cartea este deseori consultată, transportată dintr-un loc într-altul. Formatul ei devine deci mai mic, mai ușor de mînuit.

Se produc și schimbări de ordin grafic: caracterul gotic, minuscula, ce face posibilă o scriere mai rapidă, înlocuiește pe cel vechi. Noua literă variază cu centrele universitare — minuscula „pariziană", „engleză", „bologneză". Și ea corespunde unui progres tehnic: părăsirea trestiei în favoarea penei de pasăre, de gîscă în general, care îngăduie *„mai multă ușurință și rapiditate în lucru".*

În fine, ornamentația cărților se reduce: letrinele și miniaturile se produc acum în serie. Dacă manuscrisele de drept rămîn în continuare luxoase — întrucît juriștii aparțin în general unei clase înstărite —, cărțile folosite de filozofi și teologi — cel mai adesea oameni săraci — nu sînt decît în mod excepțional împodobite cu miniaturi. Ba chiar, frecvent, copistul lasă gol spațiul corespunzător letrinelor și miniaturilor pentru ca cumpărătorul cu mijloace modeste să poată achiziționa manuscrisul ca atare, iar clientul mai bogat să poată în schimb, ulterior, să-l dea la ornamentat în spațiile rezervate.

Acestor amănunte semnificative li se adaugă abundența tot mai mare de abrevieri, căci trebuie produs repede, progresele paginării, ale rubricării, apoi apariția tablelor de materii și, uneori, a unei liste de abrevieri, a unei prezentări a materiei în ordine alfabetică, ori de cîte ori e posibil. Totul este gîndit și realizat în vederea unei consultări rapide a cărții. Dezvoltarea meseriei intelectuale a dat naștere erei manualelor, a cărții lesne de mînuit și care se și trece din mînă în mînă. Manualul este dovada evidentă a accelerării vitezei de circulație a culturii scrise și a răspîndirii ei. Iată prin urmare o primă revoluție: cartea încetează a fi obiect de lux, ea devine unealtă, instrument. Este cu adevărat o naștere — mai degrabă decît o renaștere — în așteptarea erei tiparului.

Devenită instrument, cartea devine curînd produs industrial și obiect comercial. La umbra universităților se dezvoltă o populație întreagă de copiști — deseori studenții săraci își cîștigă astfel pîinea zilnică — și de librari *(stationarii)*. Fiind indispensabili pe șantierul universitar, ei reușesc să fie admiși ca muncitori cu drepturi depline. Obțin dreptul de a beneficia de privilegiile universitarilor, de a sta sub jurisdicția universității. Cu ei se îngroașă rîndurile corporației universitare, o sumă de mese-

riași auxiliari roiesc pe margine. Industria intelectuală are acum propriile ei industrii anexe și derivate. Dintre toți acești producători și comercianți, unii devin curînd personaje importante: alături de „meseriașii a căror activitate se reducea la revînzarea cîtorva lucrări de ocazie", alții „o lărgesc pînă la rolul de editor internațional".

Metoda: scolastica

O dată cu echipamentul său, tehnicianul intelectual posedă și propria lui metodă — scolastica. Iluștri savanți, pe primele locuri plasîndu-se Monseniorul Grabmann, au arătat felul cum s-a constituit și istoricul ei. Părintele Chenu în *Introducere la studiul sfîntului Toma d'Aquino* ne-a lăsat un expozeu foarte clar. Să încercăm a desprinde configurația și înrîurirea acestei scolastici, victimă a atîtor critici seculare și care este atît de greu de pătruns fără o lungă ucenicie, aspectul ei tehnic fiind cu totul neîmbietor. Expunerea Părintelui Chenu ne va servi drept fir conducător: *„A gîndi este un meșteșug ale cărui legi sînt minuțios fixate"*.

Vocabularul

Legile limbajului în primul rînd. Faptul că gîndirea medievală este plină de faimoasele controverse între realiști și nominaliști se explică prin aceea că intelectualii vremii atribuiau cuvintelor o putere legitimă și se preocupau de definirea conținutului lor. Esențial pentru ei era de a ști ce raporturi există între cuvînt, concept, ființă. Această preocupare este cît se poate mai contrară verbalismului — acea folosire abundentă a vorbelor în detrimentul ideii — de care a fost acuzată scolastica și în

care de fapt a și căzut uneori în secolul al XIII-lea și frecvent după aceea. În realitate, gînditorii și profesorii Evului Mediu vor să știe cu precizie despre ce vorbesc. Scolastica se bazează pe gramatică. Scolasticii sînt moștenitorii lui Bernard de Chartres și ai lui Abélard.

Dialectica

Legile demonstrației în al doilea rînd. Nivelul secund al scolasticii este dialectica, un ansamblu de procedee care fac din obiectul cunoașterii o problemă, care-l expun, îl susțin împotriva atacatorilor, îl dezleagă și conving auditorul sau cititorul. Dar aici intervine un pericol: raționamentul în gol, ceea ce duce, nu la verbalism, ci la vorbărie. Dialectica reclamă un conținut nu numai de cuvinte corespunzătoare ci, de asemenea, de gîndire eficientă. Universitarii sînt descendenții lui Jean de Salisbury care spunea: *Logică, luată în sine, ca logică, rămîne strîmtă și sterilă; ea nu dă roade de gîndire dacă nu concepe.*

Autoritate

Scolastica se hrănește cu texte. Este o metodă, dar o metodă plină de autoritate, se sprijină pe dublul aport al civilizațiilor precedente: Creștinismul și gîndirea antică îmbogățită precum s-a văzut prin aducția indirectă arabă. Scolastica este rodul unui moment, al unei renașteri. Ea asimilează întreg trecutul civilizației occidentale. Biblia, Părinții Bisericii, Platon, Aristotel, arabii constituie datele cunoașterii, materialele cu care operează. Dar și aici pîndește un pericol: repetiția, imitația servilă. Scolasticii au moștenit de la intelectualii se-

colului al XII-lea simțul acut al progresului necesar și ineluctabil al istoriei și gîndirii. Cu materialele menționate își clădesc propria operă. Temeliilor existente le adaugă etaje noi, edificii originale. Ei fac parte din stirpea unui Bernard de Chartres, se urcă pe umerii anticilor ca să vadă mai departe. *„Niciodată* — spune Gilbert de Tournai — *nu vom găsi adevărul dacă ne mulțumim doar cu ce este gata găsit... Cei care au scris anterior nouă nu sînt pentru noi niște stăpîni, ci îndrumători. Adevărul rămîne deschis tuturor, nimeni încă nu l-a posedat pe deplin"*. Admirabil, acest elan de optimism intelectual, atît de opus deznădăjduitelor vorbe: *Totul a fost spus iar noi venim prea tîrziu...*

Rațiune: teologia ca știință

Legilor imitației, scolastica unește legile rațiunii iar celor prescrise de autoritate le adaugă argumentele științei. Ba mai mult — și aici este un progres hotărîtor al veacului —, teologia face apel la rațiune, devine ea însăși o știință. Scolasticii dezvoltă acel îndemn implicit din Scriptură prin care credinciosul este incitat să-și argumenteze credința: *„Fiți totdeauna gata să răspundeți oricui vă va întreba, să dați seamă de ce se află în voi prin credință și speranță"* (I P. tr., 3, 15). Scolasticii răspund apelului sfîntului apostol Pavel pentru care credința este *argumentul celor nevăzute (argumentum non apparentium)* (Evr., XI, 1). Începînd cu Guillaume d'Auvergne, inițiatorul acestui domeniu, și pînă la sfîntul Toma d'Aquino, autorul celei mai sigure expuneri a științei teologice, scolasticii au recurs la rațiunea teologică, acea *rațiune luminată de credință (ratio fide illustrata)*. Profunda formulă a sfîntului Anselm, *credința în căutarea inteligenței (fides*

quaerens intellectus) va fi deslușită cînd sfîntul Toma va enunța principiul: *„harul nu face să dispară firea ci o desăvîrșește" (gratia non tollit naturam sed perficit).*

Nu există nimic mai puțin obscurantist decît această scolastică ce consideră că rațiunea se împlinește în inteligență, ale cărei străfulgerări se prefac în lumină.

Pe asemenea temelii, scolastica se construiește prin lucrarea universitară, cu procedeele sale proprii de expunere.

Exercițiile: quaestio, disputatio, quodlibet

La bază, comentariul textului, deci lecția *(lectio),* analiza în profunzime ce pleacă de la analiza gramaticală al cărei rezultat este litera *(littera),* se ridică la explicația logică ce procură sensul *(sensus)* și se încheie cu exegeza care descoperă conținutul de știință și gîndire *(sententia).*

Dar comentariul naște discuția. Dialectica permite depășirea stadiului de înțelegere a textului pentru a putea trata problemele puse de el, ea face ca textul să se estompeze în fața căutării adevărului. O întreagă problematică înlocuiește exegeza. Urmînd niște procedee adecvate, *lectio* se dezvoltă în *quaestio* (întrebare). Intelectualul universitar apare în momentul în care pune sub semnul întrebării textul care nu mai e decît un suport; din acest moment, intelectualul, din pasiv, devine activ. Profesorul nu mai e doar un exeget, este un gînditor. El emite soluțiile lui, creează. Concluzia sa asupra chestiunii puse — *determinatio* — este opera gîndirii sale.

În secolul al XIII-lea, *quaestio* ajunge chiar să se detașeze total de text. Există în sine. Cu participarea activă a profesorilor și studenților, ea este obiectul unei discuții, devine dispută *(disputatio).*

Cu privire la ea, Părintele Mandonnet[1] ne-a lăsat o descriere clasică: „*Cînd un profesor disputa, toate lecțiile din cursul dimineții respective date de ceilalți profesori și bacalaureați ai universității încetau, doar profesorul care urma să țină disputa debuta printr-o scurtă lecție ca să dea timp participanților să vină, apoi începea disputa. Ea ocupa o parte mai mult sau mai puțin considerabilă a dimineții. La acest exercițiu aveau obligația să asiste toți bacalaureații facultății și toți studenții profesorului în cauză. S-ar părea că ceilalți profesori și studenți erau liberi; dar se prea poate că și aceștia veneau să asiste într-un număr mai mare sau mai mic în funcție de reputația profesorului și de obiectul discuției. Clerul parizian cît și prelații și alte personalități ecleziastice în trecere prin capitală frecventau și ei bucuros aceste întreceri care pasionau mințile. Disputa era un turnir al clericilor.*

Chestiunea de disputat era dinainte fixată de profesorul care urma să susțină disputa. Era anunțată și ziua stabilită, în toate celelalte școli ale facultății...

Disputa avea loc sub direcția profesorului, dar nu el era acela care, propriu-zis, disputa. O făcea unul din bacalaureații săi care-și asuma rolul de a răspunde, candidînd astfel la dispută și începîndu-și astfel ucenicia la asemenea exerciții. De obicei, obiecțiile erau prezentate în diverse sensuri, mai întîi de către profesorii prezenți, apoi de către bacalaureați și la urmă, dacă era cazul, de către studenți. Bacalaureatul răspundea argumentelor propuse și, cînd era necesar, intervenea și profesorul care-i dădea concursul său. Sumar, aceasta era fizionomia unei dispute obișnuite; era numai prima ei parte, însă principala și cea mai animată.

Obiecțiile propuse și rezolvate în cursul disputei, fără o ordine prestabilită, constituiau în

[1] «Revue Thomiste», 1928, p. 267—269. (n.a.)

final o materie doctrinală destul de dezordonată, mai puțin asemănătoare totuși rămășițelor unui cîmp de luptă decît materialelor semifinisate ale unui șantier de construcție. De aceea, acestei ședințe de elaborare îi succede o alta ce purta numele de „determinație magistrală".

În prima zi „lizibilă" — cum se spunea pe atunci —, adică în prima zi în care dascălul care disputase putea să-și țină lecția, căci fie duminica, fie vreo zi de sărbătoare, fie vreun alt obstacol puteau împiedica ținerea lecției în ziua imediat următoare, dascălul respectiv relua în școala lui materia disputată în ajun sau cu cîteva zile înainte. Atît cît îi permitea materia respectivă, el începea prin a coordona într-o ordine sau succesiune logică toate obiecțiile prezentate împotriva tezei sale și le dădea o formulare definitivă. Apoi dădea acestor obiecții cîteva argumente favorabile doctrinei pe care urma să o propună. Trecea după aceea la expunerea doctrinală, mai mult sau mai puțin dezvoltată, a chestiunii dezbătute, ceea ce constituia partea centrală și esențială a determinației. Și sfîrșea prin a răspunde fiecărei obiecții ridicate împotriva doctrinei tezei sale . . .

La urmă, era redactat acel „act al determinației" — scris de profesor sau de vreun auditor — și care, cu alte multe asemenea acte, constituie ceea ce se numește Chestiunile disputate, termen final al disputei".

În acest cadru descris mai sus s-a dezvoltat cu timpul disputa *quodlibetică*. De două ori pe an, profesorii puteau ține o ședință în care își propuneau să trateze o problemă *pusă de oricine asupra oricărui subiect (de quodlibet ad voluntatem cujuslibet)*. Monseniorul Glorieux[1] descrie acest exercițiu în termenii următori: *„Ședința începe cam pe la ceasul al treilea sau al șaselea*; în tot cazul destul de*

[1] *Literatura quodlibetică*, 1936. (n.a.)

* *ceasul al treilea, al șaselea*=ore liturgice: aproximativ ora 9, respectiv, ora 12 (n. tr.).

devreme căci riscă să se prelungească pînă tîrziu. Ceea ce o caracterizează cu adevărat este aspectul ei capricios, neprevăzut, ca și incertitudinea desfășurării ei. Este în fapt o ședință de dispută, de argumentație ca atîtea altele; dar cu acest caracter special al inițiativei demersului ei care nu mai aparține profesorului ci participanților. În disputele obișnuite, profesorul anunță dinainte subiectele ce urmează a fi dezbătute, subiecte la care a reflectat și pe care le-a pregătit. În disputa quodlibetică, oricine poate ridica orice problemă. Aici este marele risc pentru profesorul care susține o ședință. Chestiunile sau obiecțiile îi pot veni din toate părțile, ostile, ciudate, șirete, nu importă. El poate fi interogat cu bună credință, ca să i se afle părerea; dar pot fi și tentative rău intenționate de a-l pune în contradicție cu el însuși, de a-l obliga să se pronunțe asupra unor subiecte fierbinți pe care ar prefera să nu le abordeze niciodată. Uneori poate fi vreun străin animat de curiozitate sau vreun spirit neliniștit; alteori, vreun rival invidios sau un alt profesor care va încerca să-l pună într-o postură neplăcută. Uneori problemele vor fi clare, interesante, alteori ambigue, în care caz profesorului îi va fi greu să le deslușească ținta exactă și adevăratul sens. Unii, cu candoare, se vor mărgini la domeniul strict intelectual; alții însă vor fi mînați de gînduri ascunse vizînd politica sau discreditarea profesorului... Celui care voiește să susțină o dispută quodlibetică îi trebuie o prezență de spirit ieșită din comun și o competență cvasi-universală".

În felul acesta s-a dezvoltat scolastica, adevărată stăpînă a rigorii, adevărată stimulatoare a gîndirii originale, dar ascultătoare de legile rațiunii. Gîndirea occidentală a rămas pentru totdeauna marcată de ea și a înregistrat prin ea progrese hotărîtoare. Desigur, este vorba de scolastica secolului al XIII-lea, în plină vigoare și mînuită de minți ascuțite, exigente, avîn-

tate. Pe cînd scolastica denumită *flamboyantă*, de la finele Evului Mediu, va provoca pe bună dreptate disprețul unui Erasmus, Luther, Rabelais. Iar scolastica *barocă* va suscita legitimul dezgust al lui Malebranche. Oricum însă, inspirația și deprinderile scolasticii s-au încorporat noilor progrese ale gîndirii occidentale. Pînă și Descartes, oricît s-ar fi dezis de ea, îi datorează mult. De unde și concluzia trasă de Étienne Gilson în încheierea unei cărți profunde: *Cartezianismul nu poate fi înțeles fără o confruntare continuă cu scolastica pe care o disprețuiește, dar la sînul căreia s-a instalat și din care, întrucît o asimilează, se poate spune că se și hrănește*".

Contradicții. Cum să trăiești? Salariu ori beneficiu?

Însă, chiar și astfel înarmat, intelectualul secolului al XIII-lea este confruntat cu multe incertitudini și pus în fața unor alegeri foarte nuanțate. O serie de crize universitare dezvăluie numeroase contradicții.

Primele probleme sînt de ordin material. Se știe că au avut implicații adînci.

Prima întrebare: cum să trăiești? Din moment ce intelectualul nu mai este un călugăr căruia obștea mănăstirească îi asigură întreținerea, el trebuie să-și cîștige viața. La oraș, problemele de hrană, locuință, îmbrăcăminte, echipament — cărțile sînt scumpe — stîrnesc îngrijorare. În plus, cariera de student e cu atît mai costisitoare cu cît, acum, e lungă.

În fața acestei probleme, pot fi două soluții: salariul sau beneficiul pentru profesor, bursa sau venitul fix pentru student. Salariul, la rîndul său, se poate prezenta sub două aspecte: profesorul poate fi plătit de elevii săi sau de către puterile civile. Iar bursa, de asemenea,

poate fi sau darul vreunui mecena privat sau subvenția unui organism public ori a unui reprezentant al puterii politice.

Aceste soluții atrag opțiuni divergente: prima, fundamentală, este între salariu și beneficiu. În primul caz, intelectualul se afirmă, în mod deliberat, ca lucrător, ca producător. În al doilea, el nu va trăi de pe urma muncii sale, dar o va putea îndeplini fiind un rentier. Alegerea între aceste două soluții va marca întregul său statut socio-economic: va fi un muncitor sau un privilegiat?

Apoi, în interiorul acestei prime opțiuni, se configurează și altele, de mai mică importanță, totuși deloc neglijabile: dacă optează pentru salariu, intelectualul va fi un fel de negustor — pentru lecțiile sale, îl vor plăti elevii — sau un funcționar — retribuit fie de puterea comunală, fie de cea princiară — sau în fine un slujitor — dependent de generozitățile unui mecena. Dacă optează pentru beneficiu, intelectualul poate sau să primească un beneficiu pentru funcția sa exclusiv intelectuală — în care caz va fi un cleric specializat — sau să fie înzestrat cu un beneficiu acordat pentru funcția lui pastorală — parohie, abație — și atunci nu va fi intelectual decît în mod subsidiar în pofida sarcinii sale bisericești.

Încă din secolul al XII-lea, opțiunile au variat în funcție de loc, de timp, de situația și psihologia persoanelor. Se remarcă totuși anumite tendințe: în general, profesorii tind să trăiască din banii primiți de la studenții lor. În ochii lor, această soluție are avantajul de a le asigura o libertate față de puterea temporală: comuna, principele, biserica și chiar vreun mecena. Soluția le pare chiar firească întrucît e cea mai conformă cu deprinderile climatului urban din care consideră că fac parte — își vînd știința și învățămîntul tot astfel cum meșteșugarii își vînd produsele muncii lor. De altfel, în sprijinul acestei revendicări, profesorii găsesc tot felul de

argumente exprimate în mod divers. Principalul este că orice muncă merită salariu. O afirmă și manualele de spovedanie: *„profesorul poate accepta bani de la studenți — collecta — ca preț al muncii sale, al ostenelilor sale"*, dar o spun foarte des chiar și universitarii, ca de pildă, în 1382, doctorii în drept de la Padova: *„Sîntem de părere că nu este rațional ca muncitorul să nu tragă profit de pe urma muncii sale. De aceea, noi decretăm că doctorul ce va presta jurămîntul de răspuns în numele colegiului la primirea vreunui student, va primi de la acel student, drept recunoștință pentru munca sa, trei livre de stofă și patru sticle de vin sau un ducat"*. De aici, o adevărată vînătoare dusă de dascăli împotriva studenților rău platnici. Celebrul jurist Odofredus din Bologna scrisese încă de mai de mult: *„Vă anunț că la anul voi preda cursurile obligatorii cu aceeași conștiinciozitate pe care mereu am dovedit-o; dar mă îndoiesc că voi preda și cursuri extraordinare, căci studenții nu sînt buni platnici; ei vor să știe, dar nu vor să plătească, conform zicalei: Toți vor să știe, dar nici unul nu vrea să achite și prețul"*.

Cît privește pe studenți, dacă ținem seama de scrisorile lor, fie autentice, fie propuse ca exemple în manualele de corespondență, se constată că ei căutau mai ales să fie întreținuți de familiile lor sau de către vreun binefăcător.

În această situație, Biserica și în mod special Papalitatea se simți datoare să reglementeze problema. Ea a proclamat un principiu: gratuitatea învățămîntului. Cea mai legitimă dintre rațiunile cu care și-a motivat poziția a fost voința ei de a asigura învățămîntul studenților săraci. Altă rațiune — care aparținea unei mentalități primitive, depășite, proprie epocii în care nu exista decît un învățămînt strict religios — a pretins că știința este un dar de la Dumnezeu și că în consecință ea nu poate fi vîndută decît cu riscul săvîrșirii păcatului de simonie, în plus că învățămîntul face parte in-

tegrantă din slujba *(officium)* clericului. Într-un text rămas celebru, sfîntul Bernard a denunțat de altfel cîștigul profesorilor drept profit rușinos *(turpis quaestus)*...

Papalitatea a decretat astfel o serie întreagă de măsuri. Încă la al treilea sinod de la Latran din 1179, papa Alexandru al III-lea a proclamat principiul gratuității învățămîntului, iar succesorii săi vor face dese reveniri la acea decizie. În același timp, urma să ia ființă pe lîngă fiecare biserică-catedrală cîte o școală al cărei profesor avea să primească un beneficiu care să-i asigure traiul.

Dar, instituind toate acestea, Papalitatea, pe de o parte, își atașa intelectualii prin legături interesate — condamnîndu-i să-i ceară beneficii —, iar pe de altă parte stopa, sau măcar frîna în mod considerabil curentul care îi mîna pe intelectuali către laicat.

Rezultatul a fost păstrarea în universități ca profesori numai a acelora dintre dascăli care au acceptat dependența materială de Biserică. Desigur că alături de universități și cu toată înverșunata opoziție a Bisericii s-au întemeiat și anumite școli laice, dar acestea, în loc să distribuie o învățătură generală, s-au cantonat într-un învățămînt tehnic și destinat esențialmente negustorilor: scrierea, contabilitatea, limbile străine. În felul acesta s-a largit prăpastia dintre cultura generală și formația tehnică. În fond, prin acest proces, Biserica a golit de sensul ei esențial părerea emisă de papa Inocențiu al III-lea care declarase în al său *Dialogus: „Orice om înzestrat cu inteligență... poate îndeplini funcția de dascăl căci el trebuie să readucă, prin învățămînt, pe drumul cel drept pe fratele său pe care-l vede rătăcind departe de calea adevărului și a moralității. Dar funcția de predicator, cu alte cuvinte de a învăța public, nu o dețin decît cei care sînt desemnați pentru aceasta, adică episcopii și preoții în bisericile lor și starețiî în mănăstirile lor, acestora fiindu-le încredințată îngrijirea sufletelor*". Este un

text capital, căci prin el un pontif — totuși prea puțin deschis înnoirilor —, în fața evoluției generale, a recunoscut necesara distincție ce trebuia introdusă între funcția religioasă și cea didactică. Fără îndoială că părerea aceasta a fost emisă într-un context istoric determinat, acela al unei societăți în întregime creștină. Dar, oricum, cea mai înaltă personalitate a Bisericii recunoștea caracterul laic al învățămîntului, măcar în sfera distribuitorilor lui. Se știe însă că textul n-a cunoscut dezvoltarea pe care o merita.

Totuși, în Evul Mediu, numeroși profesori și studenți au fost laici. Au avut și ei parte de beneficiile bisericești, contribuind astfel la agravarea unuia din marile vicii ale Bisericii din Evul Mediu și din Vechiul Regim: atribuirea veniturilor rezultate din beneficiile ecleziastice unor laici. Totodată, instituirea unui beneficiu special pentru un singur profesor în fiecare centru școlar dovedindu-se foarte curînd total insuficientă, profesorii ceilalți și studenții primiră beneficii obișnuite, ceea ce duse la agravarea altui flagel al Bisericii: non-rezistența pastorilor.

În sfîrșit, poziția Bisericii înmulți dificultățile întîmpinate de cei care așteptau de la instruirea lor și alte împliniri decît cele ecleziastice, mai ales în dreptul civil și în medicină. Toți aceștia fură condamnați să se găsească în situații critice căci studiile juridice, chiar dacă nu le scăzu faima, au fost neîncetat și în principal atacate de eminenți oameni ai Bisericii. Roger Bacon va declara: *„Totul, în dreptul civil, are un caracter laic. A te adresa unei discipline atît de vulgare, înseamnă a te exclude din Biserică"*. Dar cum, oficial, chestiunea nu se punea pentru universități, un întreg corp de discipline pe care evoluția tehnică, economică și socială le chema la o mare dezvoltare și care erau lipsite de orice caracter religios direct, a fost vreme de secole paralizat.

Disputa dintre ordinele călugăreşti şi clerul mirean

O criză adîncă ce a zguduit universităţile în secolul al XIII-lea şi începutul celui de al XIV-lea a dezvăluit ambiguitatea situaţiei intelectualilor şi nemulţumirea multora dintre ei. Este vorba de disputa dintre clerul mănăstiresc şi clerul mirean, de apriga opoziţie a mirenilor faţă de pătrunderea tot mai extinsă în universităţi a profesorilor ce aparţineau noilor ordine călugăreşti cerşetoare.

Fapt este că dominicanii, chiar de la bun început, au căutat să pătrundă în Universitate, însuşi scopul enunţat de fondatorul lor — predicarea şi lupta împotriva ereziei — conducîndu-i la voinţa de a se înarma cu un solid bagaj intelectual. Franciscanii se adăugară şi ei curînd, pe măsură ce creştea în ordinul lor influenţa celor care, asupra anumitor puncte cel puţin, se îndepărtau de poziţiile sfîntului Francisc, potrivnic, după cum este bine ştiut, însuşirii unei ştiinţe în care el vedea un obstacol către sărăcie, către totala despuiere de bunuri materiale, către fraternitatea cu cei umili. Toţi aceştia, la început, au fost bine primiţi. Astfel, în 1220, Papa Honorius al III-lea felicita Universitatea din Paris pentru primirea dominicanilor. Pe urmă însă au avut loc ciocniri violente. Aceeaşi Universitate pariziană le-a trăit pe cele mai vehemente, între 1252 şi 1290, dar mai ales în cursul anilor 1252—1259, 1265—1271 şi 1282—1290. Oxfordul n-a fost nici el scutit de ele mai tîrziu, între 1303 şi 1320 ca şi între 1350 şi 1360.

Dintre toate disputele, cea mai acută şi tipică s-a petrecut la Paris între 1252 şi 1259. Ea a culminat cu afacerea Guillaume de Saint-Amour. Povestea acesteia este, pe cît de complexă, pe atît de instructivă: protagoniştii sînt cinci la număr — ordinele cerşetoare şi profesorii lor parizieni, majoritatea profesorilor mi-

reni din universitate, papalitatea, regele Franței și studenții.

În toiul luptei un dascăl mirean, pe nume Guillaume de Saint-Amour, publică un violent atac la adresa fraților călugări într-un tratat intitulat: *Pericolele Timpurilor Noi.* Condamnat de către Papă, el a fost alungat din Universitate în ciuda unei vii rezistențe a unora în favoarea sa.

Care erau acuzele aduse de profesorii mireni cu privire la ordinele cerșetoare?

Într-o primă perioadă, de la 1252 la 1254, acuzele au fost aproape exclusiv de ordin corporatist. Mirenii reproșau Cerșetorilor că violează statutele universitare, că obțin gradele universitare în teologie și că o predau fără să fi cîștigat în prealabil așa-numita diplomă de „măiestrie-în-arte", că au smuls de la Papă în 1250 dreptul de a obține *licența* din mîinile cancelarului de la Notre-Dame, că pretind să dețină două catedre și că le și ocupă efectiv, cînd de fapt statutele nu le atribuie decît una (din patru); dar, mai ales, că destramă solidaritatea universitară continuînd să predea cursuri și atunci cînd Universitatea este în grevă. Așa au făcut în 1229—31, tot astfel au recidivat în 1253, cu toate că greva este autorizată printr-un drept recunoscut de Papalitate și înscris în statute. De altfel — adaugă profesorii mireni — acești profesori călugări nu sînt adevărați universitari, ei fac o concurență neleală Universității: acaparează pe studenți și pe foarte mulți îi îndreaptă către vocația monahală, trăiesc din pomeni și ca atare nu reclamă bani de la studenți ca plată a cursurilor date și nu se consideră legați de revendicările de ordin material ale universitarilor.

Acestea au fost adevăratele acuzații aduse de mireni. Ele sînt cu bătaie lungă și sînt semnificative. Dovedesc că universitarii au fost foarte repede conștienți de incompatibilitatea apartenenței pe de o parte la un ordin călugăresc — chiar de stil nou — și totodată, pe de

altă parte, la o corporație — oricît de clericală și originală ar fi fost ea.

Pentru ei, niște intelectuali care nu au primit formația de bază esențială — cea pe care o dă Facultatea de Arte —, care nu-și pun problema subzistenței materiale, care nu acordă nici o însemnătate dreptului la grevă, nu sînt adevărați intelectuali și nu sînt lucrători științifici întrucît nu trăiesc de pe urma învățămîntului pe care-l predau.

Papa Innocențiu al IV-lea se lăsă convins de cel puțin o parte din aceste argumente; sensibil la violările statutelor universitare de către Cerșetori, el le recomandă acestora, la 4 iulie 1254, să se supună statutelor iar la 20 noiembrie al aceluiași an restrînge privilegiile celor două ordine dînd bula *Etsi animarum.*

Dar urmașul său, papa Alexandru al IV-lea, care fusese cardinalul protector al franciscanilor, anulă imediat — chiar la 22 decembrie din acel an — bula predecesorului său printr-o nouă bulă, *Nec insolitum,* iar la 14 aprilie 1255 emise bula *Quasi lignum vitae* prin care consfințea totalul triumf al Cerșetorilor asupra universitarilor.

Lupta izbucni din nou, deveni și mai aprigă, deplasîndu-se acum pe un alt plan ce nu mai era corporatist ci dogmatic. Profesorii mireni, cu Guillaume de Saint-Amour în frunte, dar și scriitori, precum Rutebeuf (în poeme de circumstanță) și Jean de Meung (în *Romanul Trandafirului)* atacară ordinele călugărești în înseși fundamentele existenței și idealului lor.

Ordinele Cerșetoare au fost acuzate de uzurparea funcțiilor clerului: mai ales de a spovedi și de a înmormînta; apoi, de ipocrizie: că aleargă după plăceri, bogăție, putere — faimosul *Faux-Semblant* (Prefăcutul) din *Romanul Trandafirului* este un franciscan; în fine că sînt eretici: idealul lor de sărăcie evanghelică este contrar doctrinei lui Hristos și duce la ruinarea Bisericii. Acest din urmă argument era polemic: mirenii se sprijineau pe fai-

moasele profeții ale lui Ioachim de Flora, foarte apreciate de o bună parte dintre franciscani și care vesteau instaurarea în 1260 a unei ere noi în care Biserica contemporană va ceda locul unei noi Biserici bazate pe sărăcie. Modul cum au fost dezvoltate ideile ioachimiste de către franciscanul Girardo de Borgo San Donnino în a sa *Introducere la Evanghelia cea Veșnică*, publicată în 1254, a slujit drept armă mirenilor împotriva Cerșetorilor.

Bineînțeles că mirénii exagerau. Cauza lor apare mînjită de tot felul de calomnii, de mașinații care nu vizau decît să discrediteze ordinele călugărești. Sfîntul Bonaventura și însuși sfîntul Toma d'Aquino — care în nici un caz nu poate fi bănuit de ostilitate față de Universitate — au știut cum să le răspundă asupra fondului problemei.

Toată această afacere a avut aspecte penibile. Majoritatea papilor au zdrobit rezistența mirenilor, prea încîntați fiind să adopte o poziție care să dea satisfacție ordinelor călugărești foarte devotate papalității și totodată să-i lege și mai mult pe universitari. Regele Franței, Ludovic al IX-lea cel Sfînt, și el un mare adept al franciscanilor, lăsă lucrurile în voia lor: Rutebeuf ajunse chiar să-i reproșeze că nu e decît o păpușă în mîinile Cerșetorilor în loc să-și apere regatul pentru care drepturile Universității erau de primă însemnătate. Studenții par să fi ezitat: mulți dintre ei erau sensibili la avantajele învățăturii Cerșetorilor, mai ales la strălucirea figurilor marcante din acele ordine călugărești și la noutatea unor anumite aspecte ale doctrinei lor: adevărat paradox care face și mai tulbure toată afacerea, și mai confuză în ochii istoricilor care s-au ocupat de ea.

Ambele partide din această luptă fac dovada unui spirit nou. Pe de o parte, călugării cerșetori se arătau străini de strucura corporatistă ce se afla la baza mișcării intelectuale iar speranța formării unei clase noi de lucrători

intelectuali o distrugeau în chiar fundamentele ei sociale și economice; dar, așezați în mediul orășenesc, alături de exponenții noilor clase, ei le cunoșteau mai bine nevoile intelectuale și spirituale. Scolastica n-a avut reprezentanți mai străluciți ca unii dintre ei: un dominican, sfîntul Toma d'Aquino a fost cel care a dus-o pe culmile cele mai înalte. Iar Innocențiu al IV-lea, prin compromisul care a marcat sfîrșitul pontificatului său, ar fi putut menține fermentul adus de Cerșetori în corporația universitară care ar fi rămas stăpînă pe viitorul ei. Dar succesorii săi n-au știut să ducă mai departe ce începuse el.

Pe de altă parte, în forma ei nouă, lupta dezvăluie cît de opus era spiritul universitar unui aspect al idealului monastic — sărăcia —, aspect reluat, revigorat și dus de asemenea la apogeu de către călugării cerșetori.

Problema sărăciei este cu adevărat o problemă centrală care desparte cele două partide. Sărăcia purcede din acel ascetism care înseamnă refuzul celor lumești și pesimism cu privire la om și la fire. Prin aceasta, sărăcia este, dintru început, opusă optimismului umanist și naturalist al majorității universitarilor. Cu atît mai mult cînd sărăcia are drept consecință cerșitul — așa cum făceau dominicanii și franciscanii — opoziția intelectualilor devine absolută. După ei, singurul mod de trai este munca, munca fiecăruia. Gîndind astfel, ei exprimă poziția tuturor muncitorilor din acea epocă, care, în ciuda celor ce s-au spus, erau, în marea lor majoritate, ostili noilor ordine călugărești din cauza cerșitului. Faptul acesta a și atenuat mesajul sfîntului Dominic și al sfîntului Francisc de Assisi. Dificilă era, într-adevăr, admiterea ca ideal a unei stări ce se asemuia atît de puternic cu mizeria de care toată omenirea muncitoare voia să scape. Jean de Meung o spune clar: *„Pot să asigur că nu stă scris în nici o lege, cel puțin nu în a noastră, că Iisus Hristos și ucenicii săi au fost văzuți*

cerșindu-și pîinea pe cînd umblau prin lume: ei nu voiau să cerșească (așa ne învățau, pe vremuri, la Paris, teologii).

... Omul care e sănătos trebuie să-și cîștige viața muncind cu mîinile lui dacă nu are din ce trăi, chiar dacă e călugăr sau măcar dornic de a-l sluji pe Dumnezeu... Sfîntul Pavel poruncea apostolilor să muncească pentru ca să-și procure cele necesare și le interzicea cerșitul spunînd: «Lucrați cu mîinile voastre, nu dobîndiți niciodată de la semenul vostru»".

Transpusă pe acest plan, cearta a devenit o luptă între clerul mirean în general și clerul mănăstiresc. Problemele legate de universitate n-au mai ocupat un loc secundar. Cu toate acestea, profesorilor parizieni, care pierduseră atît de mult în această chestiune și care luptaseră — chiar dacă nu totdeauna cu armele cele bune — pentru definirea specificului lor, le-a fost dat să-l audă pe cardinalul Benedetto Gaetani, legatul pontifical, viitorul papă Bonifaciu al VIII-lea, proferînd vorbe grele la adresa lor în conciliul de la Paris din 1290:

„Aș vrea să văd aici pe toți profesorii parizieni a căror prostie strălucește în acest oraș. Cu nebunească îngîmfare și vinovată cutezanță și-au atribuit dreptul să interpreteze privilegiul în cauză. Și-au închipuit ei, oare, că fără cugetare, Curia romană a putut acorda un privilegiu de atare importanță? Oare nu știau că picioarele Curiei romane nu sînt de fulgi ci de plumb? Toți acești profesori își închipuie că se bucură în ochii noștri de o imensă reputație de savanți; noi, dimpotrivă, îi socotim proști între proști pe ei care au infectat întreaga lume, dar și propriile lor persoane, cu otrava doctrinei lor... Nu este admisibil ca un privilegiu, oricare ar fi, al Sfîntului Scaun să fie redus la neant prin tot felul de raționamente ale profesorilor... Dascăli ai Parisului, ați acoperit și nu încetați a acoperi cu ridicol toată știința și doctrina voastră... Cum nouă ne-a fost încredințată lumea creștină, nouă ne re-

vine să ținem seama, nu de ceea ce ar putea plăcea capriciilor voastre de învățați ci de ceea ce este folositor întregului univers. Credeți poate că vă bucurați printre noi de o mare reputație; dar gloria voastră, noi o socotim doar prostie și fum... Sub pedeapsa interzicerii oricărei slujiri bisericești și a oricărui beneficiu, noi, în virtutea ascultării, nu permitem de acum încolo nici unui profesor să predice, să discute sau să facă aprecieri cu privire la privilegiul călugărilor.... Curtea de la Roma mai degrabă ar zdrobi Universitatea din Paris decît să revoce privilegiul. Noi nu am fost chemați de Dumnezeu ca să dobîndim știință sau ca să strălucim în ochii oamenilor, ci ca să mîntuim sufletele. Și pentru că purtarea și învățătura fraților călugări mîntuiesc multe suflete, privilegiul ce le-a fost încredințat le va fi mereu păstrat"[1].

Dar universitarii nu salvaseră și ei suflete? Meritase oare învățămîntul lor toate aceste injurii? S-ar zice că încă de pe atunci viitorul Bonifaciu al VIII-lea s-a priceput să-și facă dușmani.

Contradicțiile scolasticii: pericolele imitării anticilor

De asemenea grave și pline de crize au fost și contradicțiile spiritului scolastic.

Spirit rațional, dar întemeiat pe gîndirea antică, el n-a reușit întotdeauna să se elibereze de ea, să transpună problemele dintr-un context istoric perimat în altul actual. Însuși sfîn-

[1] Textul de mai sus este citat de Monseniorul Glorieux într-un articol intitulat: *Prélats français contre réligieux mendiants. Autour de la bulle „Ad fructus uberes" (1281—1290)* (Prelați francezi împotriva călugărilor cerșetori. În jurul bulei „Ad fructus uberes"), apărut în *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 1925. Msr. Glorieux distinge trei faze: opoziția universitară (1252—1259); opoziția doctrinară (1265—1271) și opoziția episcopală (1282—1290). (n.a.)

tul Toma d'Aquino a fost uneori prizonierul lui Aristotel. Căci era o oarecare contradicție să cauți explicația creștinismului, adaptarea lui la nevoile timpului cu ajutorul unor doctrine anterioare creștinismului.

Exemplele ar putea fi numeroase. Vom lua trei dintre ele.

Așa cum am încercat a arăta, nimic nu era mai esențial pentru universitari decît determinarea problemelor muncii, din moment ce ei înșiși se considerau muncitori. Însă, pentru antici, munca era prin esență munca manuală, munca sclavului de pe urma exploatării căruia trăiau societățile antice, în consecință o muncă disprețuită. Sfîntul Toma reia de la Aristotel teoria muncii servile iar Rutebeuf, cel mai sărac dintre poeții-studenți, exclamă cu mîndrie:

„Eu nu sînt muncitor cu mîinile."

Scolastica nu s-a priceput să acorde locul meritat muncii manuale — un viciu capital, căci făcînd din munca intelectuală o muncă privilegiată, izolată, ea însăși a subminat bazele condiției universitare și totodată a izolat pe intelectual de ceilalți muncitori cu care de fapt era solidar pe șantierul urban.

Meseria de intelectual, socotită o meserie a îndrăznelii spiritului și a curiozității împătimite, n-a avut nimic de cîștigat împrumutînd de la antici o morală a mediocrității, faimoasa *„aurea mediocritas"* a lui Horațiu, preluată de altfel de la greci. Cu toate acestea, tocmai o morală a liniei de mijloc, în fond de neavîntare, de renunțări mediocre, a proclamat-o deseori scolastica: *„... care nu pretinde nimic* — se spune în *Romanul Trandafirului* —, *cu condiția să aibă din ce trăi zi după zi, care se mulțumește cu ce cîștigă fără să se gîndească că nimic nu are ... Calea de mijloc poartă numele de îndestul: într-asta zace suma virtuților"*. Orizont limitat, moarte a oricăror îndreptățite ambiții.

În acea lume dinamică a veacului al XIII-lea în care, la unison, scolastica și-a clădit opera, ea nu a parvenit totuși să se desprindă de teoria antică a artei ce imită natura, o teorie care nu recunoaște, ba chiar împiedică creativitatea lucrării omenești.

„Arta nu produce forme atît de adevărate — spune iarăși Jean de Meung. *Îngenunchiată în fața Naturii, foarte atentă, ea o roagă și-i cere, asemenea unui cerșetor, unui milog lipsit de știință și putință, dornică să o imite, ca să binevoiască să o învețe cum să cuprindă realitatea în formele ei. Arta observă cum lucrează Natura căci tare ar vrea să facă și ea o operă aidoma, pe cînd ea doar o reproduce ca o maimuță, geniul ei slab neputînd crea lucruri vii, oricît de naive ar părea ele ...*". Iată, din păcate, arta pe cale să tindă a nu fi decît fotografie!

Tentațiile naturalismului

Scolastica a cercetat legăturile dintre Natură și Dumnezeu; dar naturalismul intelectualilor s-a dezvoltat în numeroase direcții. Tradiția goliardică, rămasă mereu vie în universitate, se perpetuează, plină de sevă, poate mai puțin agresivă, dar cu mai mult aplomb. Natura și Geniul nu se mulțumesc doar să se tînguie, precum la Jean de Meung sau Alain de Lille. A doua parte a *Romanului Trandafirului* este un imn adus inepuizabilei fecundități a Naturii, o pasionată invitație la supunerea fără rezerve la legile naturii, un apel la sexualitatea neînfrînată. Căsătoria este maltratată iar limitele pe care aceasta le impune sînt stigmatizate ca fiind contrare firii, asemenea sodomiei: *„Căsătoria este o legătură detestabilă ... Natura nu e atît de nebună încît să o nască pe Marotte numai pentru Robichon, dacă privim cu atenție în jur, și nici pe Robichon numai pentru Mariette, sau numai pentru Agnès, ori numai pen-*

tru Perrette; să fim siguri că ea ne-a făcut copii frumoşi ca să fim toate pentru toţi şi toţi pentru toate ...".

Iată şi faimoasa tiradă pur rabelaisiană: *„Pentru Dumnezeu, feriţi-vă, domnilor, să imitaţi pe oamenii subţiri, ci conformaţi-vă firii cu sîrg; vă iert toate păcatele cu condiţia să lucraţi cum trebuie la opera Naturii. Fiţi mai iuţi decît veverita şi mai uşori decît păsările, mişcaţi-vă, scotociţi, săriţi, nu vă lăsaţi cuprinşi de răceală, de amorţeală, folosiţi toate uneltele. Pentru Dumnezeu, baronilor, araţi, araţi şi primeniţi-vă spitele. Suflecaţi-vă poala hainei ca să puteţi culege mai bine ce vă aduce vîntul sau, dacă vă place, despuiaţi-vă cu totul, dar să nu vă fie nici prea cald, nici prea frig; ţineţi tare, cu cele două mîini, de coarnele plugului vostru ..."* Mai departe textul devine prea de tot o sfruntare a bunei cuviinţe ...

Această vitalitate debordantă desfide duşmanul, Moartea. Dar omul ca şi Fenix renaşte mereu. Cavalcada Secerătoarei nu omoară pe toţi. *„Chiar dacă Moartea îl devorează pe Fenix, Fenix totuşi rămîne viu; să fi devorat o mie că tot rămînea Fenix. Acest Fenix este forma comună pe care Natura o reface în indivizi şi care s-ar pierde cu totul dacă Natura nu ar îngădui celuilalt să trăiască. Toate fiinţele din univers au acelaşi privilegiu: cît timp va subzista un singur exemplar, specia va trăi în el iar Moartea nu-l va atinge niciodată ...".* Dar unde se află spiritul creştin, ce loc i se face acelui *Memento quia pulvis es et in pulverem reverteris,* în această sfidare adusă Morţii de către Fire, în această epopee a omenirii mereu renăscînde, în acest vitalism ce aminteşte de Diderot?

Dar naturalismul intelectualilor s-a putut dezvolta şi într-o teorie socială în stilul lui Rousseau. În descrierea pe care Jean de Meung o face epocii de aur şi epocii fierului care a urmat, el consideră orice ierarhie socială, orice orînduire socială drept un rău care a înlocuit

fericita egalitate primitivă în care nu exista proprietate. *„Într-o bună zi a trebuit să fie găsit cineva care să păzească colibele, să gonească pe răufăcători și să împartă dreptate reclamanților, un om pe care nimeni să nu cuteze a-i contesta autoritatea; atunci, toți se adunară ca să aleagă omul. Aleseră dintre ei un țărănoi, pe unul mare și voinic, cel mai ciolănos, mai spătos și mai puternic ce putură găsi și îl făcură prinț și senior. Acesta jură să păzească dreptatea și să apere casele lor dacă fiecare, personal, va prelua dintr-ale sale bunuri ca el să aibă din ce trăi, iar ceilalți cu toții au consimțit. Omul, multă vreme, se ținu de slujbă. Dar hoții, isteți nevoie mare, se adunau cu toții la un loc cînd îl vedeau singur și îl brutalizau deseori cînd veneau să fure bunul altuia. Atunci, din nou a trebuit reunit poporul și fiecăruia i s-a impus un bir ca să se poată astfel procura sergenți de pază prințului. Își stabiliră birul, plătiră omului rente și tributuri și îi cedară vaste întinderi de pămînt din al lor. Aceasta este originea regilor, a prinților moșieri: o știm din scrierile bătrînilor care ne-au transmis fapte din antichitate ce ne constrîng și pe noi, cei de azi"*.

Dificilul echilibru dintre credință și rațiune: aristotelismul și averroismul

Intelectualii secolului al XIII-lea vor ști oare să ocrotească și un alt echilibru, acela dintre credință și rațiune? Aceasta este întreaga aventură a aristotelismului în secolul al XIII-lea. Căci Aristotel însemnînd cu adevărat și altceva decît numai spirit rațional iar rațiunea scolastică hrănindu-se și din alte surse decît Stagiritul, întreaga chestiune se rotește în jurul lui.

În veacul al XIII-lea, Aristotel este altul decît cel din secolul al XII-lea. În primul rînd

este mai complet. Logicianului în special cunoscut în secolul al XII-lea, i se adaugă acum, în secolul al XIII-lea, datorită unei noi generații de traducători, și fizicianul, și moralistul care a dat *Etica nicomahică* și, în fine, metafizicianul. În al doilea rînd, este interpretat. El sosește acum înzestrat cu comentariile marilor filozofi arabi, ale lui Avicenna și mai ales ale lui Averroes. Aceștia l-au împins la extrem, l-au îndepărtat pe cît era posibil de creștinism.

Astfel, nu unul ci doi Aristotel cel puțin pătrund în Occident: adevăratul și cel al lui Averroes. În realitate, chiar mai mulți, căci fiecare comentator sau aproape fiecare are *al său* Aristotel. Două tendințe însă se configurează în această mișcare: cea a marilor doctori dominicani — Albert cel Mare și Toma d'Aquino — care vor să pună de acord pe Aristotel cu Scriptura și cea a averroiștilor care, atunci cînd constată vreo contradicție, o acceptă ca atare și urmează atît pe Aristotel cît și Scriptura. Aceștia inventează doctrina dublului adevăr: *„unul care este al revelației... celălalt care nu e decît al simplei filozofii și al rațiunii firești. Cînd va apărea un conflict, vom spune simplu: iată concluziile la care mă conduce rațiunea mea ca filozof, dar, întrucît Dumnezeu nu poate minți, eu ader la adevărul pe care El ni l-a revelat și mă fac adeptul lui prin credință"*. În vreme ce Albert cel Mare declară: *„Dacă cineva e de părere că Aristotel este un Dumnezeu, acela trebuie să creadă că Aristotel nu s-a înșelat. Dar dacă e convins că Aristotel este un om, atunci fără îndoială că s-a putut înșela așa cum și noi ne putem înșela,* iar pe cînd sfîntul Toma d'Aquino este absolut convins că Averroes *„nu a fost atît un peripatetician cît un corupător al filozofiei peripateticiene"*, Siger din Brabant, șeful averroiștilor, afirmă: *„Eu spun că Aristotel a dus științele la deplinătatea lor căci nici unul din cei care i-au urmat pînă în vremea noastră, adică timp de*

aproape o mie cinci sute de ani, n-a adăugat nimic scrierilor sale și nici n-a găsit vreo eroare de oarecare importanță... Aristotel este o ființă divină".

Ambele tendințe, atît aristotelismul albertino-tomist cît și averroismul, întîmpină o vie opoziție. Este dirijată de augustinieni care îl opun pe Platon autorității lui Aristotel. Dacă sfîntul Augustin reprezintă unul din marile izvoare ale scolasticii, nu-i mai puțin adevărat că neoaugustinismul bazat pe gîndirea platoniciană întîmpină o categorică ostilitate din partea marilor scolastici. Pentru aceștia, gîndirea metaforică a Academicianului constituie un grav pericol pentru adevărata filozofie: „*De cele mai multe ori* — scrie Albert cel Mare —, *cînd Aristotel recuză părerile lui Platon, nu fondul îl recuză, ci forma. Căci, într-adevăr, Platon s-a slujit de o proastă metodă de expunere. Totul la el este figurat iar învățămîntul său este metaforic, el pune sub cuvinte altceva decît înseamnă acele cuvinte ca de pildă cînd spune că sufletul este un cerc*". Tomiștii, la rîndul lor, se opun acestei gîndiri confuze și, astfel, de-a lungul secolului, ba chiar al secolelor, augustinienii și platonicienii vor combate orice noutate rațională și vor apăra pozițiile conservatoare. În secolul al XIII-lea, marea lor tactică este compromiterea lui Aristotel prin Averroes și a sfîntului Toma d'Aquino prin Aristotel și, implicit, prin Averroes. Tomismul va fi mereu țintit prin averroism.

Veacul este așadar străbătut de atacuri anti-aristotelice care constituie tot atîtea crize universitare.

Încă din 1210, predarea *Fizicii* și *Metafizicii* lui Aristotel este interzisă la Universitatea din Paris. Interdicția este reînnoită de Sfîntul Scaun în 1215 și 1228. Cu toate acestea, chiar de la fondarea ei în 1229, foarte „ortodoxa" universitate din Toulouse anunță, ca să-și atragă clienți, că se vor preda și cărțile interzise la Paris. La drept vorbind, peste tot interdic-

țiile rămaseră fără efect, cărțile condamnate figurînd în programele universitare. Chestiunea părea rezolvată datorită admirabilei construcții tomiste; dar criza averroistă va repune totul în cauză: un număr oarecare de profesori de la Facultatea de Arte, în fruntea lor aflîndu-se Siger din Brabant și Boetius Dacul, predau studenților tezele cele mai extremiste ale Filozofului — căci Aristotel devenise Filozoful prin excelență — percepute însă prin Averroes. Astfel, în afara dublului adevăr de care am vorbit, ei predau despre veșnicia lumii — ceea ce neagă Facerea —, despre Dumnezeu care nu este cauza eficientă a tuturor lucrurilor ci numai cauza lor finală și căruia îi tăgăduiau cunoașterea dinainte a evenimentelor viitoare. În fine, unii — dar nu e cert în ce-l privește pe Siger — afirmă unitatea intelectului agent, care neagă existența sufletului individual.

Episcopul Parisului, Étienne Tempier, îi condamnase pe averroiști încă din 1270 iar sfîntul Toma ținuse și el să se distanțeze de ei atacîndu-i violent. Dar după moartea lui (1274), o mare ofensivă fu declanșată împotriva aristotelismului. Rezultatul ei a fost o dublă condamnare a acestuia; pronunțată în 1277 de către Étienne Tempier, episcopul Parisului și de către Robert Kilwardby, arhiepiscopul de Canterbury.

Étienne Tempier a întocmit o listă cu 219 propoziții condamnate ca eretice. Era un adevărat amalgam: pe lîngă tezele propriu-zis averroiste, vreo douăzeci de propoziții vizau mai mult sau mai puțin direct învățămîntul sfîntului Toma d'Aquino, iar altele țineau opinii emise în mediile extremiste, moștenitoare ale goliarzilor, și din care unele îi contaminaseră pe averroiști. Iată-le:

18. *Învierea viitoare nu trebuie admisă de către filozof căci, rațional, faptul este imposibil de examinat.*

152. *Teologia este întemeiată pe fabule.*
155. *Să nu ducem grija îngropăciunii.*
168. *Continența în sine nu e o virtute.*
169. *Abținerea totală de la lucrarea trupească corupe virtutea și specia.*
174. *Legea creștină are legendele și erorile ei ca și celelalte religii.*
175. *Ea este un obstacol pentru știință.*
176. *Fericirea se află în această viață și nu în alta.*

Un „Syllabus" care a suscitat reacții vii. Ordinul dominicanilor nu-l ia în seamă. Gilles din Roma declară: *„Să nu ne îngrijorăm căci aceste propoziții n-au fost alcătuite după convocarea tuturor profesorilor parizieni, ci doar la cererea unor capete înguste".*

Amănunțită și nemiloasă este și critica făcută listei de un dascăl mirean de la facultatea de teologie, pe nume Godefroy de Fontaines; el reclamă suprimarea articolelor absurde, apoi a celor a căror interdicție ar împiedica progresul științei și, în fine, a celor asupra cărora erau îngăduite opinii diferite.

Oricum, chiar nerespectate, aceste condamnări au reușit să decapiteze mișcarea averroistă. Siger din Brabant își încheie viața mizerabil. Moartea lui rămîne învăluită în mister. Arestat în Italia, tot acolo se pare că ar fi fost asasinat. Dar figura lui enigmatică a pătruns totuși în glorie datorită lui Dante care îl plasează în al său Paradis alături de sfîntul Toma d'Aquino și de sfîntul Bonaventura:

Essa è la luce eterna di Sigieri
Che, leggendo nel vico degli strami,
*Silloggizzo indiviosi veri.**

Fapt este că Siger — personaj puțin cunoscut — este expresia unui mediu intelectual și mai

* „Aceasta este lumina veșnică a lui Siger — Care, predînd învățătura sa în strada Fouarre — A elaborat silogisme din adevăruri ce displăceau".

puțin cunoscut — care, o vreme, a fost sufletul Universității din Paris.

Prin el se exprimă opinia majorității celor care frecventau Facultatea de Arte care — indiferent ce s-a spus despre ea — a fost sarea și piperul Universității căreia deseori i-a conferit amprenta sa.

Acolo se căpăta formația profesională de bază; acolo, din marele număr al celor prezenți, țîșneau discuțiile cele mai pasionate, problemele dovedind cea mai cutezătoare curiozitate, schimburile de idei cele mai fecunde. Tot acolo se găseau studenții cei săraci care nu ajungeau pînă la licență și cu atît mai puțin pînă la costisitorul doctorat, care însufleteau dezbaterile cu întrebările lor incitante. Acolo erai cel mai aproape de populația orașelor, de lumea exterioară, există cea mai redusă preocupare de a obține beneficii și de a fi pe placul ierarhiei bisericești căci acolo era cel mai vivace spiritul laic iar omul se simțea cel mai liber. Moartea lui Toma d'Aquino a fost acolo deplînsă ca o ireparabilă pierdere, studenții acelei facultăți, *artiștii* cum li se zicea, revendicînd, printr-o emoționantă scrisoare către Ordinul monastic dominican corpul neînsuflețit „al marelui doctor, ilustrul teolog, care fusese de-al lor"...

Și tot acolo, în mediul averroist al Facultății de Arte, s-a elaborat cel mai riguros ideal al intelectualului.

Boetius Dacul afirma: „... *filozofii* — numele ce se dădea pe atunci intelectualilor — *dovedesc în mod firesc virtute, castitate, cumpătare, spirit de dreptate, putere și liberalism, blîndețe și magnanimitate, sînt supuși legii și desprinși de atracția plăcerilor*...". E vorba deci de aceiași intelectuali care, în vremea lui Boetius, au fost persecutați — spune mai departe tot acesta — *din motive de răutate, invidie, ignoranță și prostie.*

Magnanimitate. Iată marele cuvînt. Așa cum admirabil a arătat Părintele Gauthier în

lucrarea sa[1], la ei, la acei intelectuali, se găsește idealul suprem de magnanimitate care — pentru Abélard încă — a însemnat o virtute dătătoare de inițiativă, o însetată *pasiune de a spera*. Ea dă *entuziasm în împlinirea sarcinilor umane, energie forței omului, încredere în tehnicile omenești care, puse în slujba forței omului, sînt singurele capabile să asigure reușita îndatoririlor umane*. Ea este o *spiritualitate tipic laică, proprie oamenilor care, rămînînd în lume, îl caută totuși pe Dumnezeu, dar nu direct ca în spiritualitatea monahală ci prin mijlocirea omului și a lumii.*

Relațiile dintre rațiune și experiență

Alte concilieri greu de realizat: între rațiune și experiență, între teorie și practică.

Pe cea dintîi a încercat să o realizeze școala engleză o dată cu marele savant ce a fost Robert Grosseteste, cancelarul universității oxfordiene și episcop de Lincoln, apoi cu un grup franciscan de la universitatea din Oxford de unde răsare Roger Bacon. Acesta determină programul de urmat în *Opus Majus: „Latinii, se știe, au pus bazele științei în ce privește limbile, matematica și perspectiva; acum, eu doresc să mă ocup de bazele pe care le dă știința experimentală, căci fără experiență nimic nu se poate cunoaște îndestul... Dacă cineva care n-a văzut niciodată focul dovedește în mod rațional că focul arde, alterează și distruge lucrurile, mintea auditorului nu va fi satisfăcută și acela nu va evita focul înainte să fi pus mîna sau ceva combustibil pe foc, dovedind prin experiență ceea ce raționamentul îl învățase. Dar, odată căpătată experiența arderii, mintea este sigură de ea și-și găsește odihna în lumina adevărului. Deci nu ajunge numai ra-*

[1] *Magnanimitate. Idealul măreției în filozofia păgînă și în teologia creștină*, 1951. (n.a.)

ționamentul, ci și experiența". Dar, cu aceasta, scolastica e pe punctul a se dezminți, echilibrul e gata a se desface, apare empirismul.

Relațiile dintre teorie și practică

Medicii și, o dată cu ei, chirurgii și opticienii sînt cei care afirmă necesara unire între teorie și practică. „*Chirurgia învățată doar prin practică* — spune Averroes — *și exercitată fără studiul prealabil al teoriei, precum este chirurgia țăranilor și a tuturor neștiutorilor de carte, este o operă pur mecanică, nu e propriu-zis teoretică, nu e cu adevărat nici știință, nici artă . . .*". Dar, în schimb, tot Averroes afirmă: „*. . . după studiile teoretice, medicul trebuie să se dedea cu asiduitate exercițiilor practice. Lecțiile și dizertațiile nu învață decît o mică parte din chirurgie și anatomie. Cu adevărat, puține sînt lucrurile din aceste două științe ce pot fi reprezentate doar prin vorbe*".

Cu aceasta însă, scolastica nu e oare gata să cadă într-una din tentațiile ei majore: abstracțiunea?

Limba pe care scolastica o folosește, latina, chiar dacă rămăsese vie pentru că a știut cum să se adapteze nevoilor științei din epocă și să exprime toate inovațiile, o privează de toate îmbogățirile introduse de limbile vulgare în plin progres și îi îndepărtează pe intelectuali de masa laică, de problemele și de psihologia acesteia.

Preocupat numai de adevărurile abstracte și veșnice, scolasticul riscă să piardă contactul cu istoria, cu evenimentul întîmplător, cu aspectul mișcător, evolutiv. Atunci cînd sfîntul Toma d'Aquino spune: „*Scopul filozofiei nu este să cunoască ceea ce au gîndit oamenii ci care anume este adevărul lucrurilor*, el respinge pe bună dreptate o filozofie care n-ar fi decît o istorie a gîndirii, dar, totodată, nu amputează oare o dimensiune a gîndirii?

Unul din marile riscuri ale intelectualilor scolastici este să ajungă a forma o tehnocrație intelectuală. Iată-i, la sfîrșitul secolului al XIII-lea, pe profesorii universitari acaparînd înaltele demnități ecleziastice și laice. Devin episcopi, arhidiaconi, canonici, consilieri, miniștri. Este era doctorilor, a teologilor, a legiștilor. O franc-masonerie universitară visează să conducă Creștinătatea. Ea proclamă cu un Jean de Meung, cu un Boetius Dacul că *intelectualul e mai mult decît un prinț, mai mult decît un rege*. Iar Roger Bacon, conștient de faptul că știința trebuie să fie o lucrare colectivă și care visează la o imensă echipă de savanți, ar vrea în plus ca, alături de conducătorii vremelnici, universitarii să dirijeze destinele lumii. El îl imploră pe papă să preia inițiativa constituirii acelei cohorte conducătoare. Iar cu privire la cometa din 1264 vestitoare de ciumă și războaie, Bacon exclamă: „*Cît de util ar fi fost pentru Biserică dacă, la vremea aceea, calitatea cerului ar fi fost descoperită de savanți și comunicată de ei prelaților și prinților... Nu ar fi avut loc o asemenea hecatombă de creștini și nici atîtea suflete nu s-ar fi dus în Infern*".

Pios deziderat, dar care ascunde o redutabilă utopie. Și intelectualului trebuie să i se spună: *sutor, ne supra*... Dacă e drept ca știința să se împlinească prin politică, e rareori bine ca savantul să sfîrșească prin a fi politician.

Declinul Evului Mediu

Sfîrșitul Evului Mediu este o perioadă de transformare. Avîntul demografic mai întîi se oprește, apoi descrește din cauza succesivelor răstimpuri de foamete și ciumă, aceasta din urmă fiind catastrofală în 1348; survin tot felul de perturbații în aprovizionarea economiei apusene cu metale prețioase, ceea ce dă naștere unei crize, unei adevărate înfometări de argint și aur ce devine tot mai acută din cauza interminabilelor războaie: războiul de O sută de ani, războiul Celor două roze, războaiele iberice, războaiele italiene. Toate acestea precipită transformarea structurilor economice și sociale ale Occidentului. Evoluția rentei feudale într-o masivă formă monetară zdruncină și ea condițiile vieții sociale. Între victimele și beneficiarii acestei evoluții se produce o falie a cărei linie de demarcație se află în mediul urban: în vreme ce clasa meșteșugărească — aspru exploatată — manifestă în anumite locuri (Flandra, nordul Italiei, marile orașe) forme de proletarizare și ajunge la condițiile de viață ale țărănimii, straturile superioare ale burgheziei urbane — care își trage resursele de trai dintr-o activitate precapitalistă crescîndă și totodată din veniturile funciare ce s-a priceput să și le asigure — se amestecă cu vechile clase dominante (nobilimea, clerul mănăstiresc și înaltul

cler mirean) care de pe urma acestui fapt restabilesc în favoarea lor o situație ce părea compromisă. În această restabilire, factorii politici joacă un rol precumpănitor. Puterea politică vine în ajutorul forțelor economice. Secole de-a rîndul, de aici încolo, ea va menține Vechiul Regim. Începe și se va înstăpîni pentru multă vreme „era Principelui". Slujindu-l pe acesta, devenind funcționarul sau curteanul lui, se vor obține bogăție, putere, prestigiu. Puternicii de odinioară, înțelegînd schimbarea de mentalitate, se raliază tiraniilor și monarhiilor iar oamenii noi se strecoară printre ei datorită favorurilor principilor.

În acest context, intelectualul Evului Mediu va dispărea. Un personaj nou va ocupa primplanul scenei culturale: umanistul. Dar abia la finele Evului Mediu el va da o lovitură de moarte predecesorului său. În realitate, intelectualul medieval nu a fost propriu-zis asasinat întrucît el însuși a consimțit la moartea și metamorfozarea lui. În fapt, prin renegările sale, marea majoritate a universitarilor pregătește în cursul secolelor al XIV-lea și al XV-lea dispariția intelectualului medieval.

Evoluția averii universitarilor

Între apartenența lui la lumea muncii pe de o parte și, pe de altă parte, integrarea lui în grupurile sociale privilegiate, universitarul sfîrșitului de Ev Mediu face o alegere definitivă: renunță treptat la calitatea lui de lucrător intelectual. Timp de secole, în Occident, categoria aceasta nu va mai exista. Sau, mai bine zis, nu vor putea fi intitulați astfel decît cîțiva obscuri învățători ai școlilor comunale care nu vor deține un loc notabil în mișcarea intelectuală, chiar dacă unii dintre ei vor juca un oarecare rol în mișcările revoluționare, ca de pildă acel Tumult al Ciompilor de la Florența în 1378.

Fără îndoială că universitarii veacurilor al XIV-lea și al XV-lea nu renunță la veniturile pe care le pot obține de pe urma unei munci plătite. Ba chiar, în vremurile acelea de criză, se și agață cu înverșunare de micile lor profituri: cu o lăcomie crescîndă, ei reclamă de la studenții lor plata lecțiilor predate — fapt pe care Biserica nu l-a putut eradica definitiv; totodată, ei întăresc prescripțiile statutare care definesc ce și cîte daruri datorează studenții profesorilor în momentul examenelor; iar pe de altă parte restrîng toate cheltuielile universitare ce s-ar face în detrimentul lor. Astfel, scade rapid, în baza statutelor, numărul studenților săraci îndreptățiți să primească gratuit învățămîntul și gradele universitare. La Padova de pildă, la începutul secolului al XV-lea, nu se va mai afla decît cîte unul în fiecare facultate: o măsură pur teoretică menită a salvgarda principiul apărat de Biserică. În fond, un echivalent al „dinarului lui Dumnezeu" pus de o parte de marele negustor al acelor vremuri din veniturile sale pentru săraci.

Dintr-o dată, secătuiește și pătrunderea în universitate a studenților de condiție modestă care, în trecut, fuseseră fermentul facultăților. Acum și pe viitor nu mai ajung în universitate decît acei studenți pe care îi întreține vreun protector — în intenția de a-i face dependenți de el — sau cei care se mulțumesc a duce o viață de boem, cu ambiții intelectuale de ordin secundar — de felul unui Villon.

Evoluția raporturilor dintre profesori și studenți este ilustrată de o curioasă decizie a doctorilor în drept civil emisă de Universitatea din Padova. Este o anexă la statutele acesteia, datată 1400, care instituie o scară mobilă a drepturilor universitare percepute în beneficiul profesorilor, în vreme ce bursele studențești sînt menținute la un coeficient stabil. Prin aceasta, politica universitară se integrează stării de fapt proprii — ca un fenomen global — Europei occidentale a celei de a doua jumătăți

a veacului al XIV-lea. Confruntați cu creșterea progresivă a prețurilor, autoritățile administrative, ca și toți cei care ofereau de lucru altora se silesc să blocheze salariile neadmițînd nici un fel de raport firesc între costul vieții și remunerații, raport ce ar fi dus și pentru salarii la stabilirea unei scări mobile, în timp ce beneficiarii rentelor, censului sau chiriilor caută, deseori cu succes, să-și adapteze veniturile la costul vieții fie prin evaluări în natură, fie socotind orice plată făcută în monedă curentă la valoarea reală a monedei.

Exemplul de mai sus dovedește opțiunea definitivă a universitarilor veacului al XIV-lea: integrarea în grupurile sociale privilegiate ce trăiesc de pe urma unor venituri de ordin feudal, seniorial, sau de ordin capitalist.

Din asemenea venituri își procurau universitarii majoritatea resurselor lor de trai. În primul rînd din beneficiile bisericești, dar și din plasamente în bunuri imobiliare: case și terenuri. Cartularul Universității din Bologna permite urmărirea modului cum se constituie la finele secolului al XIII-lea considerabile averi universitare. Profesorii — cei mai celebri, care cîștigă mult, dar și majoritatea celorlalți într-o mai mică măsură — devin proprietari bogați. Urmînd pilda celorlalți bogătași, ei practică și diverse speculații. Între altele, camăta. Mai ales, ei împrumută cu dobîndă mare pe studenții nevoiași reținîndu-le drept gaj obiectele care, pentru aceștia, aveau o valoare dublă: cărțile.

Nenumărate sînt exemplele: Francesco Accursio posedă bunuri la Budro, la Olmetola, o vilă superbă la Riccardina cu o roată hidraulică — adevărată minune pentru acea epocă. La Bologna, împreună cu frații săi, posedă o casă frumoasă cu turn — care formează astăzi aripa dreaptă a Palatului comunal. Apoi, asociindu-se cu alți doctori, a intrat într-o societate comercială de vînzare a cărților la Bologna și în străinătate. În fine, s-a dedat camătei pe

scară atît de largă încît, în pragul morții, trebuie să ceară absoluțiunea papei Nicolae al IV-lea care, de altfel, așa cum se obișnuia i-o și acordă.

La fel stau lucrurile și cu Alberto d'Odofredo, fiul marelui Odofredo. A fost cămătar *non paeciol, ma sovrano (nu mărunt, ci regal)*, deținea numeroase bunuri funciare și era interesat într-o întreprindere de prelucrare a inului.

Sau cazul profesorului Giovanni d'Andrea care dă ca zestre fiicei sale Novella, în 1326, suma de 600 bolonezi de aur, o sumă considerabilă.

Dar toate aceste venituri sînt antrenate în degradarea rentelor feudale și funciare ca urmare a schimbării lor în bani și a vicisitudinilor monetare de la sfîrșitul Evului Mediu traversat de devalorizări și crize. Universitarii își vînd casele, moșiile, unele după altele. Rezultatul a fost o înăsprire a perceperii altor resurse de cîștig: sume plătite de studenți, salarii primite pentru examene etc. O altă consecință a fost reînnoirea personalului universitar în funcție de nivelul economic. În fine, motivații de ordin financiar vor împinge pe universitari către noi centre de bogăție, către curțile princiare și protectorii laici și ecleziastici.

Spre o aristocrație ereditară

Înnoirea personalului universitar este totuși parțial obstrucționată de tendința universitarilor de a se recruta în mod ereditar. Încă din secolul al XIII-lea celebrul jurist Accursio reclamase pentru fiii de doctori ai Universității din Bologna un drept preferențial la ocuparea catedrelor vacante. Comuna însă se împotrivise atît în 1295 cît și 1299 și 1304. Împotriviri zadarnice. Cînd în 1397, noile statute ale colegiului juriștilor prescriu promovarea cîte unui singur cetățean bolonez, pe an, la doctorat, fiii precum și frații și nepoții doctorilor sînt ex-

ceptați de la această prevedere statutară. Ba chiar dimpotrivă: măsura le asigura și mai multe șanse. La Padova, în 1394, se decretează gratuitatea intrării în colegiul juriștilor a oricărui doctor din descendența bărbătească a vreunui doctor chiar dacă în acea descendență putea să existe un intermediar care să nu fi fost el însuși doctor. Iar în 1409 se precizează că un fiu de doctor are dreptul să fie examinat gratuit. Constituirea în acest fel a unei oligarhii universitare nu numai că prilejuia o scădere considerabilă a nivelului intelectual, dar, totodată, atribuia mediului universitar unul din caracterele esențiale ale nobilimii: ereditatea. Făcea din acest mediu o castă.

Ca să se constituie într-o aristocrație, universitarii recurg la unul din mijloacele obișnuite ale grupurilor sociale și indivizilor pentru a pătrunde în nobilime: ei adoptă un mod de viață nobil.

Din îmbrăcămintea și atributele funcției lor își fac simboluri de noblețe. Catedra — peste care din ce în ce mai des se înalță un baldachin — îi izolează, îi exaltă, îi preamărește. Inelul de aur și toca, ca și beretul care li se conferă în ziua acelui *conventus publicus* sau în ziua de *inceptio* sînt din ce în ce mai puțin însemnele funcției, dar, în schimb, din ce în ce mai mult emblemele prestigiului lor. Ei poartă roba lungă, gluga împodobită cu blană de veveriță, deseori o coleretă de hermină și mai ales acele faimoase mănuși lungi care, în Evul Mediu, sînt un simbol de rang social și de putere. De altfel, statutele reclamă de la candidați cantități mereu sporite de asemenea mănuși-pentru a fi oferite doctorilor în momentul examenului. Există un text bolonez din 1387 care precizează: *„Candidatului i se cere să depună înaintea doctoratului său, în timp util, în mîinile dascălului, un număr suficient de mănuși pentru doctorii colegiului . . . Aceste mănuși vor fi destul de lungi și de ample pentru a acoperi mîna pînă la mijlocul brațului. Vor*

fi din piele de căprioară de bună calitate și destul de largi ca să se poată introduce mîinile cu ușurință în așa fel ca să te simți bine. Prin piele de căprioară de bună calitate se înțelege că mănușile vor fi din acelea care se cumpără cu cel puțin 23 de parale duzina".

Serbările ce urmează doctoratului sînt însoțite tot mai des de divertismente asemănătoare celor organizate de nobili: baluri, spectacole teatrale, turnire.

Casele universitarilor devin luxoase iar cele ce aparțin celor mai bogați dintre ei, ca Accursio de pildă, sînt flancate de un turn, de obicei rezervat nobililor. Mormintele lor sînt adevărate monumente, ca acelea care încă și azi împodobesc bisericile din Bologna sau se înalță în aer liber.

Curînd, rectorii bolonezi vor fi obligați, în baza statutelor, să ducă o *viață nobilă* și vom găsi astfel printre ei membri ai familiei ducale de Burgundia sau din neamul marchizilor de Baden. Rectorii mai obțin și dreptul de a purta armele și de a fi însoțiți de o escortă de cinci oameni.

Cei denumiți *artiști*, mai puțin prețuiți, capătă și ei, totuși, privilegiul de a nu face serviciul militar, iar studenții facultății de Arte — dacă sînt suficient de bogați — pot să-și găsească un înlocuitor.

Pînă și titlul de *magister* suferă o evoluție semnificativă. La început, în secolul al XII-lea, magistrul era maistrul, șeful de atelier. Profesorul de școală era un magistru, asemenea altor meseriași, iar titlul său indica funcția sa pe șantierul școlii. Curînd va deveni un titlu de glorie. Încă de atunci, un Adam du Petit-Pont o ceartă pe una din verișoarele sale care de departe, din colțul ei de țară din Anglia, îi scria la Paris fără să i se adreseze cum i se cuvenea, dîndu-i titlul mult invidiat. Iar, din secolul al XIII-lea, există un text care declară: „*Magiștrii nu predau învățămîntul lor ca să fie folositori, ci ca să fie numiți Rabbi,*

cu alte cuvinte seniori, după sensul Evangheliei. În veacul al XIV-lea, titlul de *magister* devine echivalentul termenului *dominus*, adică senior.

Profesorii bolonezi sînt denumiți în documente: *nobiles viri et primarii cives — oameni nobili și cetățeni de vază* — iar în viața curentă li se spune *domini legum — seniorii juriști.* În fine, studentul îl denumește pe profesorul său favorit: *dominus meus*, domnul meu, apelațiunea evocînd raporturi de vasalitate.

Chiar și un gramatician ca Mino da Colle declară elevilor săi: *„Stăpînirea atît de căutată a științei valorează mai mult decît orice altă comoară; ea îl extrage pe sărac din colbul său, îl înnobilează pe cel ne-nobil și îi conferă un renume ilustru, și permite nobilului să depășească pe ne-nobili căci aparține unei elite".*

Iată deci știința redevenită posesiune și tezaur, instrument al puterii și nu scop dezinteresat.

Așa cum a remarcat cu atîta perspicacitate Huizinga, Evul Mediu ajuns la declinul său manifestă tendința de a stabili o echivalență între ordinul cavalerilor și știință, de a acorda titlului de doctor universitar aceleași drepturi ca ale unui cavaler. *Știință, Credință și Ordin Cavaleresc sînt cei trei crini din Armorialul florilor de crin al lui Philippe de Vitry (1335) iar în cartea faptelor de vitejie ale Mareșalului de-Boucicaut se poate citi: „Două au fost lucrurile instituite prin voința lui Dumnezeu precum doi stîlpi de sprijin ai orînduirii legilor divine și omenești. Acești doi stîlpi sînt ordinul cavalerilor și știința care, la un loc, mult se mai potrivesc.* În 1391 Froissart deosebește două feluri de cavaleri: cei ai *armelor* și cei ai *legilor.* Iar împăratul Carol al IV-lea îl îmbrățișează pe Bartole și îi acordă dreptul de a purta armoariile Boemiei. La capătul acestei evoluții: titlul de cavaler acordat în 1533 de către regele Francisc I doctorilor universitari.

E lesne de înțeles că asemenea personaje — devenite atît de eminente — nu mai pot accepta riscul de a fi confundate cu muncitorii. Ar însemna o renunțare la noblețe în chiar virtutea principiului „încălcării" — ce atrăgea pierderea calității de nobil —, principiu atît de puternic, mai ales în Franța, unde regele Ludovic al XI-lea va lupta zadarnic împotriva lui. Intelectualii nu întîrzie să împărtășească opinia care, din nou, disprețuiește profund lucrul manual; faptul se va agrava în vremea umanismului — așa cum foarte bine a remarcat Henri Hauser — din cauza prejudecăților întreținute de scrierile greco-latine. Climatul e foarte departe acum și se va îndepărta tot mai mult de elanul care, în orașele din veacul al XII-lea și al XIII-lea, apropiase artele liberale și artele mecanice într-un dinamism comun. Aceasta va duce la consumarea divorțului — ce amenință încă pe timpul scolasticii — dintre teorie și practică, dintre știință și tehnică. Fenomen foarte evident la medici. De o parte medicul-învățat, de cealaltă spițerul, chirurgul. În Franța secolului al XIV-lea, o serie de edicte și de hotărîri vor statornici categoria chirurgilor, primul edict fiind al lui Filip cel Frumos din 1311. Pe viitor se vor deosebi *chirurgii cu robă lungă*, cu diplome de bacalaureat și licență —, în virtutea unor statute dintre care primele cunoscute sînt din 1379 și care formează o aristocrație chirurgicală, de *bărbieri* care rad, practică mica chirurgie, vînd alifii și prepară infuzii de plante medicinale, pun lipitori pentru luări de sînge, pansează rănile și umflăturile, deschid abcesele. Și, fiindcă religia copiază societatea, două confrerii diferite îi grupează: cea a sfinților Cosma și Damian pe cei dintîi, cea a Sfîntului-Mormînt pe ceilalți. Din această despărțire între lumea savanților și lumea practicienilor, între lumea științifică și lumea tehnică va rezulta un foarte mare handicap în ceea ce privește progresul științei.

Colegiile și aristocratizarea universităților

Pătrunderea progresivă a lumii universitare în aristocrație se observă și în dezvoltarea colegiilor, evoluție ce trebuie restituită justelor ei perspective. La origine fundații caritabile, colegiile au fost frecventate doar de o foarte restrînsă minoritate de privilegiați nefiind, așa cum s-a spus, centre de învățămînt. Ele n-au avut, în general, rolul ce li se acordă retrospectiv, chiar dacă unele au acaparat ulterior predarea unor materii de studiu, atingînd astfel un nivel superior — cazul colegiului fondat de Robert de Sorbon în 1257 și care în final a fuzionat cu Facultatea de Teologie dînd pînă și numele său Universității din Paris — și chiar dacă universitățile din Oxford și Cambridge s-au dezmembrat în colegii devenite baza învățămîntului conform unui sistem rămas pînă azi în mare parte intact. Numeroase colegii ajung repede foarte renumite: colegiile din Harcourt (1280) și Navarra (1304) cu Sorbona la Paris; cel din Bologna fondat în 1307 de cardinalul Albornoz, cu numele de colegiu spaniol; Balliol (1261—1266), Merton (1263—1270), University (către 1280), Exeter (1314—1316), Oriel (1324), Queen's (1341), New College (1379), Lincoln (1429), All Souls întemeiat în 1438 pentru odihna sufletelor englezilor căzuți în luptele Războiului de O sută de ani, Magdalen (1448) din Oxford, Peterhouse (1284), King's Hall, Michaelhouse (1324), University (1326), Pembroke (1347), Gonville (1349), Trinity Hall (1350), Corpus Christi (1352), Godshouse (1441—1442), King's College (1441), Queen's College (1448). S. Catherine's (1475), Jesus (1497) la Cambridge. Dar toate aceste așezăminte care, în mod firesc, își asumau predarea unor materii de învățămînt ce nu-și găsiseră loc în altă parte, erau totuși foarte diferite de imaginea pe care tradiția o păstrează despre ele. În realitate, colegiile devin

centrele unor adevărate feude, închiriază sau achiziționează case, mai întîi în imediata apropiere iar, mai tîrziu, chiar și prin satele înconjurătoare, le valorifică din punct de vedere comercial. Totodată, obțin în favoarea lor recunoașterea unor drepturi de jurisdicție asupra cartierului în care se află, reglementează circulația pe străzile din vecinătatea lor, instalează ca locatari în clădirile pe care le dețin mari familii de magistrați, în special la Paris, și mai ales familii de parlamentari. Astfel, cartierul Sorbonei deveni un fel de „împrejmuire judiciară" pariziană. Colegiile reluau stilul vechilor abații. Ele au cristalizat procesul de aristocratizare a universităților, i-au accentuat caracterul închis și, în același timp, au amplificat compromisul universitarilor și învățămîntului cu o oligarhie — a magistraturii în mod special.

Universitățile deveniră ele însele puteri ancorate în temporalitate, proprietare cu preocupări de ordin economic ce depășeau simpla administrare a treburilor corporative. Deveniră niște seniorii, iar pecețile care constituiseră insignele corporației universitare deveniră armoariile Marii Doamne.

Evoluția scolasticii

Acestei evoluții sociale îi corespunde una paralelă, a scolasticii, care ajunge să-și renege propriile exigențe fundamentale. Din complexitatea extremă a filozofiei și teologiei veacurilor al XIV-lea și al XV-lea să încercăm a desprinde cîteva linii de forță ce se îndepărtează de pozițiile scolasticii din secolul al XIII-lea: curentul critic și sceptic a cărui origine se află la Duns Scot și Ockham; experimentalismul științific care, prin mertonieni și doctorii de la Paris (Autrecourt, Buridan, Oresme) va duce la empirism; averroismul care —

așa cum vom vedea mai departe — o dată cu Marsilio din Padova și Jean de Jaudun trece și sfîrșește în politică și de care marii eretici Wyclif și Jan Hus nu au fost străini; în fine anti-intelectualismul a cărui tentă va cuprinde curînd întreaga scolastică a Evului Mediu decadent și care se hrănește din misticismul lui Eckhart, popularizîndu-se în secolul al XV-lea prin Pierre d'Ailly, Gerson și Nicolaus Cusanus.

Divorțul dintre rațiune și credință

O dată cu marii doctori franciscani Duns Scot (1266—1308) și William Ockham (către 1300 — 1350), teologia atacă problema majoră a scolasticii: echilibrul dintre rațiune și credință. Încă de prin 1320, așa cum bine a remarcat Gordon Leff[1], tradiția anselmiană a *credinței în căutarea inteligenței* este abandonată ca și eforturile de a găsi trăsătura de unire între ceea ce este creat și ceea ce este divin — tradiție ce fusese, pe căi de abordare diferite, ambiția augustinienilor și a tomiștilor; și totuși climatul augustinian persistă în secolele al XIV-lea și al XV-lea mai mult decît spiritul tomist împotriva căruia se răscoală gînditorii acelor epoci.

Primul care a întreprins scoaterea rațiunii din problemele credinței a fost Duns Scot. Dumnezeu, spune el, este atît de liber încît scapă rațiunii umane. Libertatea divină devenind astfel centrul teologiei, aceasta este dintr-o dată pusă la adăpost de atingerea rațiunii. William Ockham a continuat opera începută de Duns Scot, desăvîrșind în totalitate divorțul dintre cunoașterea practică și cunoașterea teoretică prin aplicarea consecințelor doctrinei lui Scot la relația om-Dumnezeu. El deosebește o cunoaștere abstractă și una intuitivă Contrar

[1] *Past and Present*, aprilie 1956. (n.a.)

cunoașterii intuitive, cunoașterea abstractă „nu ne permite să știm dacă ceva ce există, există, sau dacă ceva ce nu există, nu există . . . Cunoașterea intuitivă este cea prin care știm că ceva este cu adevărat cînd este, sau că nu este cu adevărat, cînd nu este". Desigur că logica ockhamiană, după cum a arătat Paul Vignaux, nu conducea neapărat la scepticism. Procesul cunoașterii nu implica în mod necesar existența obiectului cunoscut. Adevărul putea fi atins prin două demersuri cu totul separate: proba nu privește decît ceea ce se confirmă prin experiență; restul este speculație, nu aduce nici o certitudine, cel mult niște probabilități. Dar aplicarea acestor principii teologiei de către Ockham însuși ducea la scepticism: Dumnezeu neputînd fi definit decît prin atotputernicia lui, *el devine sinonimul incertitudinii, încetează a fi măsura tuturor lucrurilor . . . În consecință, rațiunea nu mai putea sprijini sau confirma credința. Credința nu mai avea altceva de făcut decît să părăsească terenul discuției, lăsînd locul liber faptului sau să se supună îndoielii care guvernează întreg domeniul extra-sensibil.*

K. Mischalsky a arătat foarte bine cum, plecînd de la aceste date, ockhamiștii au făcut să evolueze filozofia și teologia în criticism și scepticism. Însuși învățămîntul universitar este profund marcat de noua tendință. Comentariul *Sentințelor* lui Pierre Lombard, pînă atunci piatra de temelie a învățămîntului teologic, e din ce în ce mai disprețuit. Ulterior lui Ockham, numărul posibilelor *questiones* se reduce tot mai simțitor pentru a se concentra progresiv asupra atotputerniciei și a liberului arbitru. Astfel, întregul echilibru dintre fire și har se rupe. Omul este capabil să îndeplinească tot ce Dumnezeu reclamă de la el chiar în afara harului. Cu aceasta, învățămîntul dogmatic își pierde orice influență. Ansamblul valorilor este răsturnat. Binele și răul nu se mai exclud în mod necesar. Forțele omului nu

mai pot fi puse în discuție decît în termeni firești și prin confruntare cu experiența.

Puși în fața ockhamismului, adversarii lui — de pildă Thomas Bradwardine — acceptă să se situeze pe același plan și ridică aceleași probleme. Dar principiul lor de bază — autoritatea dogmei, centru al oricărui adevăr și oricărei cunoașteri — îi va duce și pe ei la o excludere la fel de radicală a rațiunii. Gordon Leff întrevede în adîncime efectele noului demers cînd spune că *„fără această operă destructivă întreprinsă de teologia sceptică nu ar fi putut exista nici Renașterea, nici Reforma"*. Calea e acum liberă spre un voluntarism care, deformat, pervertit, va legitima voința de putere, va justifica tirania prințului. Pînă și ultimele scrupule sînt înlăturate: astfel se întîmplă cu tentativa lui Gabriel Biel care, apărîndu-l pe maestrul său Ockham, afirmă că, totuși, nu i se pare că și-a trădat meseria lui de intelectual deoarece *„Ar fi rușinos ca un teolog să nu fie în stare să pună la baza credinței un dram de inteligență sau de rațiune"* și la fel se întîmplă și cu Pierre d'Ailly care declară într-un stil de altfel foarte rezervat că *„Fiind adevărată și mîntuitoare, credința noastră, nu s-ar cuveni ca ea să nu poată fi apărată nici susținută cu argumente probabile"*.

Limitele științei experimentale

Acesta este criticismul care subîntinde opera logică și științifică a mertonienilor precum William Heybtesbury și Richard Swineshead — ale cărei prime semne se ivesc de altfel o dată cu urmașii lui Grosseteste și Roger Bacon — și a parizienilor Nicolas d'Autrecourt, Jean Buridan, Albert de Saxa, Nicole Oresme. Ei se mulțumesc cu experiența: *„Nu dau aceasta ca sigur, dar voi cere Domnilor Teologi să-mi explice cum se pot produce toate acestea"*.

Din acești profesori posteritatea a făcut niște precursori ai marilor savanți de la începutul erei moderne, astfel, Jean Buridan, rector al Universității din Paris și rămas cunoscut în mod paradoxal prin legătura sa amoroasă, presupusă scandaloasă cu Ioana de Navarra și prin celebrul său măgar, ar fi *intuit temeiurile dinamicii moderne* și ar fi dat o definiție a mișcării unui corp ce s-ar situa foarte aproape de acel *impeto* al lui Galilei ca și de *cantitatea mișcării* a lui Descartes. *Dacă cel care lansează proiectile* — spune Buridan — *mișcă cu egală viteză o bucată ușoară de lemn cît și una grea de fier, ambele bucăți fiind de același volum și de aceeași formă, bucata de fier se va duce mai departe pentru că elanul ce-i este imprimat e mai intens*". Albert de Saxa, prin teoria gravitației emisă de el, și-ar fi *exercitat influența asupra întregii dezvoltări a mecanicii statice pînă la mijlocul secolului al XVII-lea și ar fi condus la studiul fosilelor pe Leonardo da Vinci, Cardano și Bernard Palissy.* În ce privește pe Nicole Oresme, care ar fi întrevăzut cu claritate legea căderii corpurilor, mișcarea diurnă a pămîntului și folosirea coordonatelor, el ar fi *predecesorul direct al lui Copernic.* După P. Duhem, demonstrațiile lui se sprijină pe argumente a căror *claritate și precizie depășesc cu mult ceea ce a scris Copernic asupra aceluiași subiect.* Sînt păreri discutabile și care au și fost discutate. În orice caz, chiar dacă acești savanți au avut asemenea intuiții remarcabile, ele au rămas mult timp sterile. Pentru a deveni fecunde, ele se izbeau de factori ce frînau știința medievală: absența unui simbolism științific capabil să traducă în formule clare, larg și cu ușurință aplicabile, principiile științei lor, apoi înapoierea tehnicilor, incapabile să exploateze descoperirile teoretice, în fine tirania teologiei care împiedica pe toți acei „oameni de artă" să dispună de noțiuni științifice clare. Abia o dată cu lucrările scrise

de A. Koyré, A.-L. Maier, A. Combes, M. Clagett, G. Beaujouan, savanții secolului al XIV-lea încep să-și dezvăluie secretele. Dar se pare că n-au contribuit la discreditarea raționalismului decît pentru a se angaja pe căi fără ieșire.

Anti-intelectualismul

Ei devin părtașii curentului anti-intelectualist care de acum înainte va antrena spiritele. Misticismul lui Eckhart seduce majoritatea gînditorilor de la finele Evului Mediu. În 1449, Nicolaus Cusanus, autorul ultimei mari sinteze scolastice medievale, ia apărarea lui Eckhart, atacă aristotelismul și face *Apologia doctei ignoranțe: Cel mai mare pericol împotriva căruia ne-au prevenit înțelepții este acela ce rezultă din comunicarea secretului unor spirite supuse autorității unei deprinderi înrădăcinate, căci atît de mare este puterea unei îndelungi ascultări încît cei mai mulți preferă să renunțe la viață decît la datină; o știm din experiența privitoare la persecuțiile împotriva evreilor, sarazinilor și altor eretici neclintiți care afirmă drept lege părerea lor, confirmată de cultivarea ei de-a lungul timpului și pe care o pun mai presus de însăși viața lor. Or, astăzi, secta aristotelică este cea care prevalează și care consideră erezie coincidența contrariilor, atunci cînd de fapt numai admiterea lor îngăduie ascensiunea către teologia mistică. Celor hrăniți cu învățătura acestei secte li se pare absolut searbădă calea aceasta și opusă părerii lor. De aceea o resping cît mai departe și ar fi o adevărată minune, o adevărată convertire religioasă dacă, respingîndu-l pe Aristotel, ei ar înainta spre culmi...*". Și, după ce îi ia apărarea lui Eckhart, încheie astfel: *„Îți împărtășesc aceste declarații pentru ca să le citești și, dacă vei socoti necesar, să le dai și altora să le citească, pentru ca prin căldura*

ta interioară să crească această sămînță admirabilă și să ne înălțăm către viziunea realităților divine. Căci am și auzit spunîndu-se că datorită grijei tale fervente sămînța aceasta, comunicată peste tot în Italia unor spirite zeloase, va da mult rod. Este absolut neîndoios că acest fel de a gîndi va triumfa de toate raționamentele subtile ale tuturor filozofilor, cu toate că greu este a renunța la uzanțe căpătate. Iar în măsura în care vei progresa, nu uita să mă faci și pe mine să profit de progresele tale. Căci numai cu asemenea hrană, ca într-o dumnezeiască pășune, îmi refac cu bucurie puterile, atît cît îmi îngăduie Dumnezeu, slujindu-mă de Docta ignoranță și aspirînd fără încetare să ajung a mă bucura de acea Viață pe care, pentru moment, n-o întrezăresc decît prin îndepărtate imagini, dar de care mă silesc zilnic să mă apropii tot mai mult. Fie ca Dumnezeu, atît de dorit și veșnic binecuvîntat, să ne îngăduie, odată sloboziți din astă lume, să ajungem în sfîrșit acolo. Amin".

Încă de pe la mijlocul secolului al XIV-lea, Richard Fitzralph dăduse ca exemplu propria sa convertire de la filozofie la o teologie fideistă, exprimată într-o rugăciune către Hristos căruia îi spunea: „*Pînă ce nu te-am avut pe Tine, Care ești Adevărul, ca îndrumător, auzeam, dar fără să pricep, gălăgia filozofilor a căror vorbărie era îndreptată împotriva Ta, evreii cei isteți, grecii semeți, sarazinii materialiști, armenii neștiutori ...*" Iar în a sa sumă, Fitzralph abandonează deliberat argumentele scolastice pentru a nu se mai sluji decît de textul Bibliei.

După cum am văzut mai sus cu Nicolaus Cusanus, marele dușman este acum Aristotel. „*Înainte* — spune tot Fitzralph — *gîndirea mea se legase de învățămintele lui Aristotel și de argumentații care numai unor oameni adînc vanitoși puteau părea profunde*". Vorbele lui își găsesc ecoul la Pierre d'Ailly, rectorul Universității din Paris: *În filozofia sau doctrina*

lui Aristotel nu se află deloc, sau se află prea puține rațiuni evident probatoare... Să tragem concluzia că filozofia sau doctrina lui Aristotel merită mai degrabă numele de părere decît de știință. În consecință sînt foarte vrednici de mustrare toți acei oameni care aderă cu încăpățînare la autoritatea lui Aristotel.

La fel gîndește și Jean Gerson, alt ilustru rector al Universității pariziene, la răscrucea secolului al XIV-lea cu secolul al XV-lea, căruia i s-a atribuit *De Imitatione Christi* și care declară: *„Mulți se obosesc și se chinuiesc să capete știința, iar eu am văzut, spune Înțeleptul, că și aceasta este zădărnicie, chin și întristare a minții. La ce vă va sluji să aflați lucrurile acestei lumi cînd însăși această lume va fi pierit? În ziua cea din urmă nu veți fi întrebați ce ați știut, ci ce ați făcut, și nu va mai fi nici o știință în iadul către care vă grăbiți. Încetați această muncă zadarnică...".*

Astfel, scolastica cedează locul unei reveniri la sfînta ignoranță, știința rațională dispare în fața unei evlavii afective exprimată în predicile și opusculele pioase ale lui Gerson și d'Ailly. Și tot astfel, universitarii își însușesc o anume spiritualitate umanistă, acea *devotio moderna* despre care se știe ce seducție a exercitat asupra unui Erasmus.

Naționalizarea universităților: Noua geografie universitară

În cursul acestor două veacuri, universitățile își pierd de asemenea caracterul internațional. Cauza principală este înființarea unor numeroase universități noi cu un aspect din ce în ce mai național sau chiar regional.

Încă din secolul al XIII-lea, progresele realizate de *Reconquista* spaniolă și consolidarea autorității monarhilor iberici au făcut să apară în peninsulă așezăminte care, chiar dacă une-

le dezvoltă școli existente și anterior, nu mai prezintă acel caracter de formare spontană și progresivă manifestat la Bologna, Paris și Oxford. De cele mai multe ori, ele sînt adevărate creații ale colaborării dintre suverani și papi.

După ce eșuează înființarea unei universități la Palencia, se naște cea din Salamanca datorită eforturilor întreprinse de Alfons al IX-lea de Leon între 1220 și 1230. Ea este definitiv stabilită prin carta lui Alfons al X-lea cel Înțelept, el însuși ilustru savant, în 1254 și în 1255 prin bula de întărire a papei Alexandru al IV-lea. Apoi apar succesiv universitățile din Lisabona și Coimbra (1290), Lérida (1300), Perpignan (1350), Huesca (1354), Barcelona (1450), Saragosa (1470), Palma de Mallorca (1483), Siguenza (1489), Alcala (1499), Valencia (1500).

O dată cu secolul al XIV-lea, sînt cuprinse de acest curent și țările din centrul, estul și nordul Europei. Prima din Imperiu, universitatea din Praga este creată în 1347 de papa Clement al VI-lea la cererea împăratului Carol al IV-lea, doritor ca ea să profite în primul rînd regatului Boemiei. După Praga urmează Viena, fondată de Rudolf al IV-lea și Urban al V-lea, în 1365, reînființată de Albert al III-lea în 1383; Erfurt care, dispunînd de două bule papale emise pentru înființarea ei (a lui Clement al VII-lea în 1379 și a lui Urban al VI-lea în 1384), nu ia totuși naștere decît în 1392; Heidelberg în 1385; Köln în 1388; Leipzig (1409) apărută în urma crizelor pragheze; Rostock (1419); Trier înființată în 1454, dar neexistînd cu adevărat decît începînd cu 1473; Greifswald (1456); Freiburg im Breisgau (1455—1456); Basel (1459); Ingolstadt, organizată abia în 1472 după ce obținuse încă din 1459 o bulă de înființare emisă de Pius al II-lea; Mainz (1476); Tübingen (1476—1477). Universitatea din Louvain, întemeiată în 1425, atrăgea pe studenții din ținuturile Burgundiei. Cea din Cracovia, înființată de Cazimir cel Mare în 1364,

a fost reînființată de Ladislau Iagello cu ajutorul papei Bonifaciu al IX-lea în 1397—1400; începînd cu anul 1367, la Pécs în Ungaria se predă dreptul canonic, iar la Budapesta, universitatea întemeiată în 1389 cunoaște o înflorire efemeră în 1410; la Pressburg (Bratislava), universitatea datează din 1465—1467. Suedia își are propria ei universitate la Upsala în 1477, Danemarca pe a ei la Copenhaga din 1478. În vreme ce Oxfordul și Cambridge acaparau lumea savanților englezi, regii Scoției întemeiază trei universități: la Saint-Andrews (1413), la Glasgow (1450—1451) și la Aberdeen (1494).

În Italia, universități efemere — deseori datorate unor exoduri de profesori și studenți din Bologna sau din alte părți — se formează la Modena, Reggio nell'Emilia, Vicenza, Arezzo, Vercelli, Siena, Treviso. La Napoli, universitatea fondată de Frederic al II-lea ca o „unealtă de luptă" împotriva papalității n-a cunoscut momente de strălucire decît sub domnia acestuia. Alte universități italiene n-au avut importanță decît prin sprijinul principilor locali care năzuiau să facă din ele un element principal al statelor lor. Cea mai însemnată a fost cea din Padova, întemeiată în 1222 și care, din 1404, a devenit universitatea republicii venețiene. La fel, la Roma, papa Inocențiu al IV-lea a înființat în 1244 o universitate pe lîngă curtea pontificală și pe care papii ulteriori au ținut să o revigoreze în secolele al XIV-lea și al XV-lea pe măsură ce se consolida autoritatea lor în statele Bisericii. Orașul Siena, care poseda o universitate încă din 1246, a reîntemeiat-o în 1357 printr-o bulă a împăratului Carol al IV-lea, apoi — în 1408 — i-a acordat noi privilegii primite de la papa Grigore al XII-lea. Universitatea din Piacenza, înființată cu numele în 1248, a fost înviorată de Gian-Galeazzo Visconti în 1398, devenind centrul intelectual al statului milanez, rol abandonat în 1412 orașului Pavia a cărui universitate data

din 1361. Florența, între 1349 și 1472, a jucat un rol important ca prim centru umanist, dar, ulterior, Laurențiu Magnificul a preferat ca Pisa, a cărei universitate exista din 1343, să devină sediul universitar al statului florentin. Familia Este, la Ferrara, a reînviat în 1430 universitatea de aici întemeiată încă din 1391. În ducatul de Piemonte, la Torino, a existat o universitate din 1405 care a cunoscut numeroase vicisitudini, iar în Sicilia, la Catania, Alfons Magnificul, regele Aragonului și Siciliei, a înființat în 1444 o universitate cu sprijinul papei Eugeniu al IV-lea.

În fine, un alt exemplu de tentative vizînd regionalizarea universitară îl constituie Franța: alături de Paris, Montpellier și Orléans cu universități dezvoltate din centre școlare notabile încă din secolul al XII-lea, alături de Angers unde istoria universității locale rămîne confuză, orașul Toulouse își căpătă universitatea lui în anul 1229, instituită ca focar de luptă împotriva ereziei albigenzilor. Alte întemeieri — datorate în majoritate evenimentelor militare — n-au dat naștere decît unor universități efemere sau de prea mică însemnătate: Avignon, întemeiată de papa Bonifaciu al VIII-lea în 1303 nu a prosperat decît în perioada cînd orașul deveni reședința — trecătoare — a papilor; Grenoble, fondată de Humbert al II-lea, moștenitorul tronului Franței, a vegetat după 1339; Orange, fundație imperială, n-a avut succes mai mare între 1365 și 1475. Ludovic al II-lea al Provenței făcu din Aix, începînd cu anul 1409, un centru de atracție pentru studenții din Burgundia, Provența și Catalonia — conform terminologiei națiunilor la Montpellier. La Dole, universitatea întemeiată de Filip cel Bun, duce de Burgundia, cu sprijinul papei Martin al V-lea, a dispărut în 1481. Valence îi datoră Delfinului Franței, viitorul rege Ludovic al XI-lea, crearea unei universități care însă nu preda decît dreptul după 1452. Odată devenit rege, Ludovic a mai fon-

dat o universitate, la Bourges, orașul său natal, în 1464; iar la Nantes, ducele de Bretania creează o universitate în 1460, înviorată de Carol al VIII-lea în 1498.

În fine, împărțirea Franței între Anglia și regele francez Carol al VII-lea a prilejuit nașterea a trei universități care vor prospera: Caen (1432) și Bordeaux (1441) în părțile engleze, Poitiers (1431) în cele franceze. Lăsînd la o parte universitatea din Montpellier, bine cunoscută prin specializarea ei în medicină, Parisul rămase marele centru intelectual al ținuturilor franceze sau gravitînd în jurul acestora.

Totuși, această multiplicare a universităților a fost de natură, dacă nu să anuleze, cel puțin să reducă recrutarea internațională exercitată odinioară de cele mai importante dintre ele, și în orice caz să năruie vechiul sistem „al națiunilor" atît de însemnat pentru ele întrucît foarte adesea constituia un element de bază al structurii universitare. Lucrarea semnată de Pearl Kibre schițează destrămarea națiunilor universitare în cursul secolelor al XIV-lea și al XV-lea[1].

Universitarii și politica

Iată un proces care se integrează unei evoluții globale datorită căreia marile universități au devenit la finele Evului Mediu adevărate puteri politice, au jucat un rol activ — uneori chiar de prim plan — în luptele dintre state, au fost teatrul unor violente crize de învrăjbire între așa-numitele „națiuni" animate acum de un sentiment național și, în final, s-au încadrat în noile structuri statale naționale. Să evocăm rapid această evoluție prin prisma averroismului politic al lui Ockham și Mar-

[1] The nations in the medieval universities, 1948. (n.a.)

silio de Padova, ca și prin crizele pragheze și, de asemenea, prin rolul politic jucat de Universitatea din Paris.

Într-o celebră suită de studii despre „Nașterea spiritului laic în vremea declinului Evului Mediu", George de Lagarde a analizat cu perspicacitate tezele și activitatea politică a lui William Ockham și Marsilio de Padova. Cu toate diferențele ce îi separă pe aceștia, ambii au purtat o luptă comună, în prima jumătate a secolului al XIV-lea, alături de împăratul Ludovic de Bavaria, împotriva papalității și a pretențiilor ei temporale.

Din activitatea lor de polemiști și teoreticieni politici se ivește capodopera lui Marsilio de Padova, *Defensor Pacis.* Ea lasă să se întrevadă cu ușurință, în afara spiritului comunelor italiene, și tradițiile din care se inspiră. Mai întîi, tradiția ghibelină care susține — împotriva aspirațiilor pontificale la stăpînirea temporală — principiul separării puterii spirituale de cea lumească, temporală, și o revendică pe ultima pentru împărat. La nivel filozofic, se află și o tradiție averroistă ce interpretează pe Aristotel cu totul altfel decît o făcuse tomismul și care ajunge în domeniul filozofiei sociale la un empirism destul de neadecvat definit drept *naturalism* întrucît tinde la *eliberarea sferei politice de autoritatea moralei,* la acordarea întîietății voințelor individuale asupra realităților obiective profunde, la reducerea *ordinii sociale* la un echilibru mecanic și la substituirea naturii prin *convenție.* La acestea se adaugă influența legiștilor și a clanului Dubois-Nogaret care, la răscrucea secolelor XIII și XIV, gravitînd în jurul lui Filip cel Frumos, purtase încă de atunci o necruțătoare luptă împotriva papalității pentru apărarea monarhiei abia născute.

Concluzia este statul *complet,* afirmarea autonomiei statului bazată pe separația dreptului de morală. Concepția pozitivistă a vieții sociale duce la dreptul divin al ordinii insti-

tuite: *„Dacă vă veți împotrivi puterii lumești, chiar dacă deținătorii ei sînt necredincioși sau perverși, veți suferi damnația eternă...“*. Statul atotputernic revendică pentru el toate drepturile în viața socială a cărei unitate este sus și tare proclamată, deține puterea legislativă, executivă, juridică. Este universal: pe un teritoriu dat, nici un supus nu poate scăpa de sub autoritatea prințului. În definitiv, statul laic nu se mulțumește numai să cantoneze Biserica în domeniul strict spiritual, ci reclamă pentru el și o misiune spirituală, cu alte cuvinte dreptul de a guverna și acest domeniu. Orice deosebire veritabilă între spiritual și pămîntesc este, în cele din urmă, dizlovată: *Desigur, nu aparține omului legiuitor... să creeze sau să decidă precepte spirituale, acestea nefiind altceva decît porunci sau încuviințări ale lui Dumnezeu însuși, ci aparține omului legiuitor ca și omului judecător să cunoască toate actele licite sau ilicite făcute sau omise de oameni, fie ei laici sau preoți, miniștri sau mireni, atît în ce privește treburile sufletești cît și cele pămîntești, cu condiția totuși să nu fie vorba de o materie strict spirituală...*. Parcă l-am auzi pe Luther: *Tot ce nu constituie o chestiune de har intim, ca și tot ce constituie materialitatea vieții Bisericii este lumesc și revine statului. Tot ce înseamnă executarea legii morale în această lume trecătoare scapă de sub autoritatea Bisericii și revine deci statului“*.

Avem de-a face cu o doctrină explozivă care și-a urmat cursul și pe care o regăsim în gîndiri de altfel diferite, precum cea a lui Machiavelli sau Luther, a lui Hobbes sau Rousseau, Hegel sau Auguste Comte, Lenin sau Charles Maurras.

Dar ceea ce caracterizează pe Ockham și mai ales pe Marsilio de Padova și îi deosebește de tradiția ghibelină este că nu se mai gîndesc să reunească în cele din urmă într-un singur stat laic imperial, dacă nu toată omenirea, cel

puțin toată creștinătatea. Din acest punct de vedere în special, totul îl opune pe Marsilio de Padova lui Dante pentru care, dimpotrivă, împăratul trebuia să fie restauratorul unității fundamentale. Politica scolasticii căutase să extindă la toți oamenii cetatea lui Aristotel transformată în cetate creștină. Politica marsiliană admite diversitatea națiunilor și a statelor. *Ne putem întreba* — citim în *Defensor Pacis* — *dacă se cade ca toți oamenii trăind într-un* stat civil *și răspîndiți pe toată suprafața globului terestru să-și atribuie un șef suprem unic sau dacă, dimpotrivă, este preferabil ca, în diversele ținuturi, separate prin frontiere geografice, lingvistice sau morale, fiecare din comunitățile particulare să-și atribuie cutare guvern care i se potrivește. Se pare că a doua soluție se impune și că trebuie văzut în ea influența unei cauze cerești tinzînd la limitarea propagării la nesfîrșit a speciei umane. Se poate într-adevăr socoti că natura înțelege să modereze această propagare suscitînd războaie sau epidemii și semănînd tot felul de dificultăți în calea oamenilor".*

Susținînd o teză extremă ce se situează mult peste condițiile veacului al XIV-lea, dar care a avut un răsunet considerabil, ockhamismul și averroismul politic sînt în acord cu o tendință generală a cugetării intelectuale aplicate examinării evoluției politice. O tendință care acceptă sfîrșitul ideii de unitate, supunîndu-se și în acest caz celei de diviziune; o tendință care se resemnează la destrămarea creștinătății și adoptă particularismul.

Prima universitate națională: Praga

Este acceptat chiar și sentimentul național. Astfel, la Praga. Universitatea ei a luat naștere într-un mediu tulbure. Internațională ca toate celelalte universități, ea riscă curînd să

fie acaparată de profesorii și studenții germani; cu atît mai numeroși cu cît Parisul îi revărsa în momentul Marii Schisme. La Praga, ei se izbesc de elementul ceh care era din ce în ce mai conștient de identitatea și de aspirațiile sale. Această opoziție etnică este dublată de o opoziție corporatistă: problema era dacă *națiunile* din universitate dominate de germani vor avea cîștig de cauză asupra *națiunii* cehe și, în consecință, care va fi repartiția între diferitele grupuri de catedre și slujbe universitare. La bază se afla o opoziție de ordin social: elementul ceh se sprijinea pe clasele populare autohtone — țărănimea și meșteșugarii — în vreme ce germanii care se instalaseră în țară reprezentau mai ales burghezia bogată a orașelor, precum și majoritatea nobilimii și a clerului.

A fost destul ca un personaj de anvergură, Jan Hus, ajutat de prietenii săi, să aducă o doctrină filozofică și teologică ce datora considerabil universității de la Oxford și lui Wyclif, să se priceapă a face legătura între mediul universitar și mediile populare din Praga și Boemia, să-și entuziasmeze auditorii prin elocința și pasiunea sa și să exercite presiuni eficace asupra debilului rege al Boemiei — Venceslav al IV-lea —, pentru ca conflictul să izbucnească și să se rezolve în favoarea cehilor prin decretul regal de la Kutnà Horà din 1409. Majoritatea *națiunilor* este atunci dată peste cap, cehii au cîștig de cauză iar membrii Universității, în totalitatea lor, sînt obligați să presteze jurămîntul de fidelitate față de coroana Boemiei. Ca urmare, germanii părăsesc Universitatea pragheză și se duc să întemeieze o universitate la Leipzig. Momentul acesta reprezintă o dată memorabilă din istoria medievală: nașterea primei universități *naționale;* lumea intelectuală se strecoară în tiparele politice.

Drumul care a condus Universitatea din Paris la integrarea ei în monarhia națională a fost întretăiat de obstacole.

Parisul: strălucirile și slăbiciunile politicii universitare

Universitatea pariziană manifesta o tendință de recrutare franceză încă din momentul părăsirii ei de către mulți englezi în vremea Războiului de O sută de ani și de către numeroși germani cu prilejul Marii Schisme. Cel puțin de pe timpul domniei lui Filip cel Frumos, ea juca un rol politic de prim plan. Carol al V-lea o va numi *„fiica dintîi născută a Regelui"*. Ea este oficial reprezentată la conciliile naționale ale Bisericii Franței și la adunările Statelor-Generale. Și tot ei i se va cere medierea în momentul luptei dintre Étienne Marcel și locuitorii Parisului și Curtea regală cu prilejul răscoalei așa-numiților „maillotins"*; în fine, va fi semnatară a tratatului de la Troyes.

Prestigiul ei este imens. Nu-l datorează numai membrilor ei efectivi ci și tuturor foștilor ei profesori, răspîndiți prin toată țara ca și în străinătate unde ocupă posturi de prim plan, menținînd totodată strînse legături cu ea.

Totuși, rămîne atașată de papalitate, cu atît mai mult cu cît papii de la Avignon, francezi cu toții, o favorizează considerabil. Își asigură atașamentul ei prin generozități din ce în ce mai largi: devenise astfel o regulă ca în fiecare an să fie trimis Curții papale din Avignon un *rotulus nominandorum* cuprinzînd numele profesorilor pentru care Universitatea cerea papei să le acorde provizii sau favoruri în așteptarea unor beneficii ecleziastice. Dacă ea este „fiica dintîi născută a Regelui Franței", este totodată și „prima școală a Bisericii" și deține un rol internațional de arbitru în materie teologică.

---

* Poreclă dată parizienilor răsculați pe vremea domniei lui Carol al VI-lea din cauză că erau înarmați cu „maillets" (ciocane de lemn cu două capete) procurate de la Arsenal (1382). (n. trad.)

În cele din urmă, Marea Schismă a tulburat acest echilibru. Dacă inițial Universitatea pariziană a optat pentru papa de la Avignon, după aceea — sătulă de abuzurile crescînde ale papalității, preocupată să restabilească unitatea Bisericii și hotărînd să fie trecător abandonată de regele Franței — începu să reclame fără încetare ținerea unui conciliu cu scopul de a pune capăt schismei prin abdicarea papilor rivali. În același timp, deveni susținătoarea ideii de superioritate a conciliului față de papă și a independenței relative a Bisericii față de Sfîntul-Scaun, de galicanism. Prima atitudine i-a atras un mare prestigiu în lumea creștină, dar a doua n-a detașat-o de papalitate decît pentru a o arunca sub influența tot mai mare a monarhiei.

Succesul ei părea că se afirmă. Iar conciliul de la Konstanz unde a jucat un rol de lider părea că-i consfințește triumful. S-au manifestat însă și cîteva atitudini ciudate din partea unor universitari. De pildă, așa cum a arătat E. F. Jacob[1], universitarii englezi se declarară în mod neașteptat de partea papalității în privința decernării beneficiilor: se gîndeau la interesele lor mai sigur garantate astfel.

Totuși, conciliul de la Basel — unde universitarii n-au avut de altfel decît un rol efemer — s-a încheiat printr-un eșec și cu victoria papalității. În plus, între timp, o criză gravă — franceză de această dată — zdruncinase puternic poziția universității de la Paris.

Tulburările din cursul domniei lui Carol al VI-lea au culminat cu revoluția partizanilor lui Caboche la Paris, apoi cu împărțirea țării între englezi și francezi, Parisul devenind capitala regelui englez. Desigur că Universitatea n-a îmbrățișat imediat și nici în totalitatea ei partida celor din Burgundia. Ducele Burgundiei se sprijinea pe ordinele călugărești cerșetoare cărora, în mod tradițional, Universita-

[1] *Bulletin of the John Rylands Library, 1946.* (n.a.)

tea li se opunea. Ea îl condamnase — și continua să-l urmărească — pe Jean Petit, cel care făcuse apologia uciderii ducelui de Orléans. În momentul cuceririi engleze, mulți profesori părăsiră Parisul, înconjurară pe Delfin, formară osatura administrativă a regatului de la Bourges și deveniră membri ai noii Universități din Poitiers.

Cei rămași însă la Paris, după ce au „burgundizat" — altfel spus au colaborat cu partida burgundă —, s-au supus apoi voinței engleze. Cel mai faimos episod al perioadei *engleze* a universității pariziene este acțiunea dusă de ea împotriva Ioanei d'Arc. Manifestîndu-i ostilitatea sa — în pofida lui Gerson — ea nu era numai pe placul stăpînului ei străin. Se alinia opiniei populare foarte ostile Fecioarei din Orléans, așa cum o dovedește între altele *Burghezul din Paris*. Totodată, acțiunea ei ilustrează cît de incapabili erau toți acești intelectuali plini de ei să se dezbare de morga lor de savanți în fața glorioasei naivități, a candidei neștiințe a Ioanei. Este știut cu ce satisfacție nemascată Universitatea a dirijat procesul împotriva Fecioarei și a anunțat condamnarea ei regelui Angliei.

Cenușa rugului din Rouen a pîngărit prestigiul Universității. Tocmai de aceea, odată Parisul recucerit, Carol al VII-lea, apoi Ludovic al XI-lea s-au arătat atît de suspicioși față de Universitatea „colaboraționistă" cu toate că ea susținea politica lor galicană și a și sprijinit cu tărie Pragmatica Sancțiune.

Lucrurile merg mai departe: în 1437, regele îi retrage privilegiul fiscal și o silește să contribuie la *ajutoarele* prelevate pentru recucerirea localității Montereau. În 1445, i se ia și privilegiul judiciar, ea devenind subordonată Parlamentului. În 1452, regele susține reorganizarea universității efectuată de cardinalul d'Estouteville, legat pontifical. În 1470, Ludovic al XI-lea impune profesorilor și studenților, supuși ai ducelui de Burgundia, să-i pres-

teze jurămîntul de ascultare. În 1499, în fine, universitatea pierde pînă și dreptul la grevă. Acum este în mîna regelui.

Dar, în tot acest context de lupte, ce devenea spiritul învățămîntului? El a urmat o evoluție dublă care permite să înțelegem mai bine raporturile dintre scolastică și umanism, să nuanțăm opoziția acestor două fenomene și să surprindem trecerea de la unul la altul prin intermediul torței intelectuale.

Scleroza scolasticii

De o parte, scolastica. Ea se destramă în ciuda unor interesante eforturi de renovare și a elaborărilor unui Nicolaus Cusanus preocupat să concilieze tradiția cu noile exigențe. În plus, ea continuă de altfel să se sfîșie intern: clanul *anticilor*, adică aristotelicienii și tomiștii, ajunși la capătul puterilor și pierzîndu-se în tot felul de raționamente sofisticate, față în față cu clanul *modernilor* reuniți sub flamura nominalismului izvorît din Ockham. Dar și aceștia se închistează în studiul logicii formale, în elucubrații nesfîrșite privind definiția cuvintelor, în împărțiri și sub-împărțiri factice, în *terminism*. *Anticii* obțin de la Ludovic al XI-lea, în 1474, interzicerea învățămîntului și cărților *modernilor* printr-un edict ce va fi revocat în 1481. Poate că cei mai activi dintre scolastici sînt scotiștii care încearcă zadarnic să împace un criticism din ce în ce mai verbal cu un voluntarism fideist din ce în ce mai confuz. De aceea ei vor fi victimele favorite ale atacurilor lui Erasmus și Rabelais care împroașcă cu ironiile și sarcasmele lor pe acești *scotiști* considerați prototipurile scolasticilor. Rabelais îi va pune pe toți în aceeași oală în faimosul său catalog burlesc pe care tînărul Pantagruel îl răsfoiește la biblioteca de la Saint-Victor. La un loc sînt luați în derîdere Thomas Bricot, *foarte ingeniosul interpret al nominaliștilor*, Pierre Ta-

teret, șeful scotismului parizian după 1490, Pierre Crockart, renovatorul doctrinei tomiste, Noël Bédier, Jean Mair (Major), Jacques Almain, ockhamiști notorii.

Și tot de acest verbalism își va bate joc și Villon care, la cursurile de la Sorbona, cu o ureche de altfel neatentă, dar mai bine decît oricare altul nu auzea decît sunetul găunos al cuvintelor. Versurile de mai jos sînt edificatoare:

Într-un tîrziu, stingher fiind,
Aseară, eu, în pace bună,
Rostind acestea și scriind,
Auzit-am clopotul ce sună,
La nouă ceasuri totdeaună,
Vestea ce îngerul strigă;
Deci m-am oprit și am pus struną,
Ca să mă-nchin din inimă.

Așa făcînd, m-am zăuitat,
Nu că m-a scos vreun vin din minte,
Cu duhul oarecum legat;
Atunci văzui cocoana Minte
Luînd și punînd înainte
Chipurile-i collaterale,
Oppinativa și altminte,
Și alte intellectuale.

De-asemeni și estimativa,
Prin care ptospectiva vine,
Similativa, formativa,
Prin care-adesea oarecine
Din turburare se aține
Lunatec și nebun pe lună:
Cetit-o-am, țin minte bine,
Cîndva-n Aristotel de bună.*

Aceasta este scolastica decăzută, caricaturală, muribundă pe care umaniștii o vor respinge în mod special.

* François Villon, *Balade și alte poeme*, ESPLA, 1956 (trad. de Dan Botta). (n. trad.)

Universitarii se îndreaptă spre umanism

Pe de altă parte, învățămîntul universitar se deschidea către noile preferințe. În primul rînd în universitățile italiene unde scolastica nu avea aceleași tradiții ca la Paris sau Oxford, unde tradiția literaturilor antice se menținuse mai bine și se redeștepta mai repede o dată cu noul avînt roman și unde refluxul științei bizantine provocat de amenințarea turcă încuraja și susținea reînvierea elenismului. La Bologna de pildă, Pietro de Muglio predă retorica între 1371 și 1382, Coluccio Salutati trece și el pe acolo. Limba greacă este predată începînd din 1424 iar Filelfe reușește să atragă spre studiul ei o parte dintre studenții inițial indiferenți. Între 1450 și 1455, celebrul cardinal Bessarion reorganizează universitatea în calitatea sa de guvernator al orașului — din partea papei — și de rector. De atunci, învățămîntul *științelor umaniste (studia humanitatis)* se va perpetua fără încetare la Bologna.

Universitatea din Padova a fost, poate, și mai precoce, iar în secolul al XV-lea anexarea ei de către Veneția va dezvolta în mod strălucit studiul greacăi, umplîndu-l de admirație pe Alde Manuce. După Guarino, Filelfe, Vittorino da Feltre, o serie de bizantini refugiați aici vor continua tradiția în frunte cu Demetrios Chalcondylas și Marc Musurus. La Padova, mai mult încă decît la Bologna, influența lui Bessarion a fost profundă.

Diversele seniorii ce iau naștere în Italia favorizează noul curent. La Florența, alături de faimoasa Academie platoniciană, Universitatea la rîndul ei, cu profesori ca Ambrozie Camaldul, Aurispa, Guarino, Filelfe, ține cursuri despre Cicero și Terențiu, Lucian, Pindar, Demostene, Plotin, Procus, Filon din Alexandria, Strabon. Cînd Laurențiu Magnificul, în 1472, transferă Universitatea din Florența la Pisa, se creează imediat catedre de poezie, elocință, matematici și astronomie. Familiile Visconti și

— ulterior acestora — Sforza întreprind același lucru la Pavia, universitatea de aici întreținînd relații deosebit de strînse cu Franța în secolul al XV-lea și în timpul războaielor italiene. Aceeași politică o urmărește la Ferrara familia Este unde universitatea cheamă ca profesor și rector pe Theodor Gaza, unul din principalii eleniști ai vremii. Iar la renumita *Sapientia* din Roma, întîlnim aceeași fervoare pentru clasici care sînt predați de Filelfe, Enoc d'Ascoli, Argyropoulos, Theodor Gaza.

Dar nici Oxfordul, nici Parisul nu rămîn impermeabile umanismului, și nici Praga unde la mijlocul secolului al XIV-lea se formează în jurul lui Carol al IV-lea și al noii Universități un cerc umanist de mare rafinament, permeabil influențelor italiene — de la Petrarca la Cola di Rienzo. Încă de la începutul secolului al XIV-lea, Nicholas Trivet — care a predat la Oxford, Londra și Paris — comenta *Declamațiile* lui Seneca-Tatăl, tragediile lui Seneca cel Tînăr, ca și pe Titus Livius. Dar mai ales darul făcut Universității oxfordiene de către ducele Humphrey de Gloucester, oferindu-i în 1439 și 1443 biblioteca sa bogată în clasici greci și latini, precum și în autori italieni, a propagat considerabil aici spiritul umanist. Oxfordul se pregătea astfel pentru lecțiile lui Linacre, Grocyn, Colet, Thomas Morus și îl aștepta pe Erasmus.

Cît despre francezi, prima generație de umaniști, cu Jean de Montreuil, Nicolas de Clamanges, Gontier Col, Guillaume Fillastre întreține legături cu Universitatea din Paris. Pe cancelarul Gerson, tocmai pentru că este *umanist* îl laudă Jean de Montreuil într-o scrisoare adresată lui Guillaume Fillastre:

...În vreme ce, după cum ți-e renumele, nimic nu-ți scapă din ce se poate cunoaște, iar eu știu acest lucru prin numeroase semne, mare îmi este neîncetat mirarea că nu mergi pe urmele ilustrului cancelar de la Paris, om de o excepțională cultură. Nu vreau să vorbesc de

viața sa, nici de moravurile sale, nici măcar de știința sa privind religia creștină sau teologia teoretică, materii în care amîndoi ați ajuns la atîta distincție și înălțime. Vreau să vorbesc de arta lui de a povesti și de a persuada care se bazează pe regulile retoricii și elocinței datorită cărora se ajunge la această artă și fără de care exprimarea, ce mi se pare că este scopul culturii, este redusă la a fi ineficace, goală și găunoasă... Teologul Guillaume Fichet care, în 1470, introduce tiparul la Colegiul Sorbonei, este un prieten al lui Bessarion; el caută să împace admirația lui pentru Petrarca cu tradiția tomistă și dorește reînvierea platonismului. Robert Gaguin, decanul Facultății de Drept canonic, grupează în jurul lui o serie de umaniști entuziasmați de Petrarca, întreține legături strînse cu florentinii. Iar dacă Erasmus, dezgustat de disciplina barbară impusă de Jean Standonck la Colegiul de la Montaigu, nu nutrește în urma trecerii sale pe la Universitatea din Paris decît dispreț pentru scolastica decadentă ce se preda acolo, Jacques Lefèvre d'Etaples, profesor „ès arts" la colegiul Cardinalului Lemoine, propagă la Paris un umanism de cea mai pură formă privitor la care trebuie recitite frumoasele pagini ale lui Augustin Renaudet.

Chiar dacă umanismul combătea mai ales o scolastică rigidă și chiar dacă, uneori, universitarii se lăsau atrași de umanism, opoziția dintre intelectualul medieval și umanistul Renașterii este totuși profundă.

Revenirea la poezie și mistică

Umanistul este adînc anti-intelectualist. El e mai mult literar decît științific, mai mult fideist decît rationalist. Cuplului dialectică-scolastică, el îi substituie cuplul opus filologie-retorică. O dată cu el, Platon — pe care Albert cel Mare îl desconsidera ca filozof din pricina

limbii și stilului său — reintră în grație și, tocmai pentru că este poet, este considerat *Filozoful Suprem.*

Lefèvre d'Etaples, autorul unei admirabile ediții a scrierii lui Aristotel *Etica nicomahică*, înclină nu mai puțin către poeți și mistici. Idealul său este cel al cunoașterii contemplative. Că atare, publică *Cărțile ermetice* — în traducerea lui Marsilio Ficino —, ca și operele lui Pseudo-Dionisie, contemplațiile călugărului franciscan Raymond Lull, pe misticii Richard de Saint-Victor, sfînta Hildegarda de Bingen, Ruysbroeck și pe Nicolaus Cusanus, cel ce se voise apostolul *Doctei ignoranțe.*

Lorenzo Valla însuși, filologul riguros, cel mai strict dintre umaniștii din Quattrocento, cu prilejul predicii pe care o rostește la 7 martie 1457 în biserica dominicanilor din Roma, în cinstea sfîntului Toma d'Aquino, nu se sfiește să declare distanțarea lui de metoda acestuia: *„Mulți sînt convinși că nu se poate ajunge teolog fără a cunoaște preceptele dialecticii, metafizicii și ale întregii filozofii. Ce pot spune? Să-mi fie oare teamă să spun tot ce gîndesc? Eu aduc laudă sfîntului Toma pentru extrema subtilitate a exprimării sale, admir zelul său, mă uluiesc bogăția, diversitatea, perfecțiunea doctrinei sale... Dar nu tot atît admir așazisa metafizică, toate acele cunoștințe care mai mult încurcă și ar fi mai bine să le ignorăm pentru că împiedică cunoașterea altor lucruri mai valoroase"*. Pentru Lorenzo Valla — ca și pentru Lefèvre d'Étaples — adevărata teologie se află la sfîntul Pavel care nu vorbește ca un *filozof lipsit de sens și amăgitor („per philosophiam et inanem fallaciam").*

Filozofia trebuie să se învăluie în faldurile retoricii și ale poeziei. Forma ei perfectă este dialogul platonician.

În prima jumătate a secolului al XV-lea se ivește o dispută revelatoare între un scolastic și un umanist pe temă modului de a-l traduce pe Aristotel.

În jurul lui Aristotel: revenirea la limbajul elegant

Leonardo Bruni publicase la Florența o nouă traducere după *Etica nicomahică* a lui Aristotel. Munca aceasta se impunea — spunea el — fiindcă traducătorul anterior, Robert Grosseteste (și nu, cum s-a crezut, Guillaume de Moerbeke) care lucrase la cererea sfîntului Toma d'Aquino, cunoștea prea puțin greaca și latina, fapt pentru care comisese tot felul de erori și scrisese într-o limbă barbară.

Prompt, Alonso Garcia, cardinal de Cartagina, episcop de Burgos și profesor la Universitatea din Salamanca, îi dădu replica fără ocolișuri: înțelesese prea bine că dezbaterea era între formă și fond. Pentru umaniști forma reprezenta totul, pentru scolastici ea nu era decît slujitoarea gîndirii.

„Răspunsul meu — spune Alonso Garcia — *este că Leonardo, dacă a arătat suficientă elocință, a dovedit în schimb prea puțină cultură filozofică*". Mai departe, el arată toate trădările aduse gîndirii aristotelice de acel umanist preocupat numai de căutarea frazelor frumoase și ia apărarea vechiului traducător explicînd intențiile acestuia: *„El nu doar a tradus cărțile lui Aristotel din grecește în latinește, dar l-a și interpretat cît mai veridic cu putință și nu i-ar fi lipsit nici cea mai mare eleganță, nici cele mai frumoase ornamentații dacă ar fi voit să se slujească de ele ... Dar fostul interpret, preocupat mai mult de adevărul filozofic, nici n-a vrut un exces de împodobiri tocmai ca să evite erorile în care a căzut celălalt. El și-a dat bine seama că limba latină nu putea să aspire la aceeași bogăție de exprimare ca cea greacă*".

Iar la urmă, iată-l că dă umanismului o lecție de filologie istorică: *„Limba latină n-a încetat a împrumuta nu numai de la greci,*

dar și de la popoarele barbare și de la toate popoarele de pe pămînt. De asemenea, mai tîrziu, latina s-a îmbogățit cu cuvinte galice și germanice. Nu e mai bine cînd există un echivalent curent și exact, să-l adoptăm mai degrabă decît să recurgem la lungi circumlocuțiuni în limbaj clasic?".

Aceeași replică și din partea scolasticului Jean Mair pe care îl irită ironiile „erasmiștilor" și „fabriștilor" la adresa barbariei secolelor gotice: *Știința nu are nevoie de un limbaj frumos.*

Fără îndoială că latina scolastică murea și nu mai exprima decît o știință ea însăși fosilizată. Limbile vulgare cărora viitorul le aparținea își cuceriseră demnitatea iar umaniștii vor contribui la aceasta. Dar latina umanistă a făcut, în mod definitiv, din limba latină o limbă moartă. Căci a privat știința de singurul limbaj internațional pe care l-ar fi putut avea în afara cifrelor și a formulelor. Umaniștii au făcut din latină comoara desuetă a unei *elite*.

Umanistul aristocrat

Căci umanistul este un aristocrat. Intelectualul Evului Mediu, renegîndu-și treptat natura, și-a trădat în cele din urmă vocația sa de lucrător științific. Umanistul, de la bun început, se așază sub semnul distinctiv al spiritului, al geniului, chiar dacă trudește asupra textelor sau nu are decît o elocință muncită. El scrie pentru inițiați. Cînd Erasmus publică *Adagiile* sale, prietenii îi spun: *„Tu dezvălui tainele noastre"*:

Da, mediul în care apare umanistul este foarte diferit de cel în care s-a format intelectualul medieval, acel febril șantier urban, deschis tuturor, preocupat să asigure progre-

sul tuturor tehnicilor legîndu-le laolaltă într-o economie comună.

Mediul umanistului este un mediu de grup, al unei *Academii* închise, iar cînd umanismul autentic va cuceri Parisul el nu va fi predat la Universitate ci în acea instituție hărăzită unei elite care a fost *le Collège des lecteurs royaux* — viitorul Collège de France.

Mediul său este curtea prințului. În toiul disputei filologice care îl opune lui Leonardo Bruni, Alonso Garcia pare să fi intuit natura acestui mediu: *«Urbanitatea» înseamnă pentru voi acea «umanitate» care, prin vorbe cît și prin gest, merge în întîmpinarea onorurilor. Sînt desemnați sub numele de «urbani» cei care obișnuiesc să plece genunchiul, să-și scoată pălăria, ba chiar și aflîndu-se printre egalii lor se dau la o parte, nu se înghesuie pe primele locuri. Însă noi, pe aceștia, îi numim «curiali» sau, dacă cuvîntul îți displace fiindcă are un alt sens în dreptul civil și dacă-mi dai voie să folosesc limbajul curent, îi numim «curteni», iar «urbanitatea» lor o numim «curialitate» sau, pentru a utiliza un cuvînt din limbajul cavaleresc, o numim «curtenie».* Peste mai puțin de un secol, Maldassare Castiglione va rezuma idealul social al umaniștilor în *Il Cortegiano* — Curteanul.

La acest nivel, etimologia își dobîndește întregul ei sens: de la lumea orașului *(urbs)* s-a trecut la lumea curții. Diferiți pe plan intelectual, umaniștii sînt încă și mai depărtați de intelectualii medievali pe plan social.

De la început ei alcătuiesc un mediu care caută protecția celor mari, funcțiile, bogăția materială. Gontier Col este perceptor al ajutoarelor în Franța și în Normandia (unde, împreună cu Carol de Navarra, face tot felul de operații ilicite), apoi secretar al ducelui de Berry. Este notar, ulterior secretar al regelui, administrator general al ajutoarelor, unul din cei doi casieri ai regelui, în fine însărcinat cu misiuni și ambasade. Urît de popor, reședința

sa pariziană este jefuită de răsculații lui Caboche. Fiu al unor burghezi bogați — ceea ce i-a permis de la bun început să-și tărăgăneze studiile —, el a profitat de pe urma mecenilor și demnităților sale ca să-și mărească considerabil averea. Înnobilat, el este proprietarul mai multor case din Sens — preluînd de aici o rentă —, al unui domeniu senioral cu podgorie, al unei reședințe fastuoase la Paris, în strada Vieille-du-Temple. Duce o viață îmbelșugată, posedă numeroase slugi, tapiserii, cai, cîini, șoimi, are patima jocului. Toate acestea nu-l împiedică să elogieze, în stilul anticilor, „sfînta simplitate" *(sanota simplicitas)*. În fine, face parte din *Curtea Amoroasă* din jurul regelui Carol al VI-lea, prezidată de ducii de Burgundia și de Bourbon.

Jean de Montreuil cumulează protectorii și demnitățile, este secretar al regelui, al Delfinului, al ducilor de Berry, de Burgundia și de Orléans, îi place să scoată în evidență influența ce o deține asupra anturajului său *(„Tu care preferi — îl măgulesc cunoștințele sale — să folosești creditul tău la Curte pentru prietenii tăi decît pentru tine însuți")*. În același timp, cumulează și beneficiile ecleziastice. Iar dacă rămîne celibatar, o face din pur egoism:

Ne-ai răsfățat, Doamne, aleluia!
Ne-ai scăpat de jugul căsniciei, aleluia!

Într-o scrisoare către cardinalul Amedeo de Saluzzo, el se declară *„satisfăcut pînă la saturație"*. Are *„o mulțime de cărți, provizii pentru un an, mai multe locuințe, haine, cai, obiecte de artă prea destul. Este celibatar, are prieteni incomparabili"*; și cu toate acestea, nu încetează să manevreze pentru obținerea unui beneficiu gras.

Prințul și-a rezervat viața civilă. Umaniștii îl slujesc deseori și totdeauna îi cedează conducerea societății. Ei lucrează în tăcere. De altfel, se și ascund că lucrează. Căci se mîn-

dresc cu timpul liber de care dispun, cu trîndăvia lor pe care o dedică numai Literelor, întocmai ca acel *otium* al anticilor. *„N-ai de ce să roşeşti de această ilustră şi glorioasă trîndăvie cu care dintotdeauna s-au delectat marile spirite"*, îi scrie Nicolas de Clamanges lui Jean de Montreuil.

Reîntoarcerea la ţară

Timpul liber, răgazul distins şi studios, unde să-l găseşti mai bine decît la ţară? Aici se încheie mişcarea care îl retrage pe intelectual de la oraş şi-l împinge către ţară. Din nou, fenomenul se acordă perfect cu evoluţia economică şi socială. Burghezii îmbogăţiţi şi prinţii investesc capitalul lor în pămînt iar acolo, la ţară, îşi construiesc vile şi palate, modeste sau luxoase în funcţie de averea lor. Academia neoplatoniciană din Florenţa se reuneşte în vila familiei Medici de la Careggi.

Jean de Montreuil, Nicolas de Clamanges, Gontier Col posedă cu toţii vile în care se retrag ca să-şi găsească răgazul umanist. Jean de Montreuil laudă liniştea abaţiei din Châlis, iar Nicolas de Clamanges pe aceea a schitului de la Fontaine-au-Bois. Acolo, ei îl regăsesc pe *omul interior* al sfîntului Bernard, dar îl află prin Cicero şi Horaţiu. *Fugind de pompa curţilor şi de tumultul oraşelor, vei locui la ţară, vei iubi singurătatea* — spune Jean de Montreuil.

Dar iată şi începutul *Banchetului religios* de Erasmus:
EUSEBIU — *Acum că, pe cîmp, totul înverzeşte şi rîde, mare mi-e mirarea că pot să fie oameni care se desfată în fumul oraşelor.*
TIMOTEI — *Nu toată lumea este sensibilă la aspectul florilor şi al pajiştilor înverzite, sau al izvoarelor şi rîurilor, sau, chiar dacă sînt,*

ei preferă altceva. O voluptate alungă pe alta, la fel cum un cui alungă alt cui.

EUSEBIU — *Vorbești desigur de speculanți sau de negustătorii lacomi ce se aseamănă cu aceia.*

TIMOTEI — *Da, însă nu sînt singurii, dragul meu, căci mă gîndesc la mulțimea nenumărată a celorlalți, pînă și la preoții și călugării care, fără îndoială lacomi de cîștig, preferă să trăiască în orașe, ba chiar în cele mai populate, neurmînd părerea lui Pitagora sau Platon ci pe a unui oarecare cerșetor orb căruia îi plăcea să-l înghesuie mulțimile căci, zicea el, unde este lume* (populus) *este și prilej de cîștig.*

EUSEBIU — *Ducă-se dracului orbii cu tot cîștigul lor: noi, noi sîntem Filozofi.*

TIMOTEI — *Socrate, totuși, oricît era de Filozof, prefera orașele, căci era avid să învețe iar orașele sînt locuri de studiu. La cîmp, spunea el, există desigur copaci, grădini, izvoare, rîuri cu care văzul se nutrește, dar care nu vorbesc și deci nu te învață nimic.*

EUSEBIU — *Ceea ce a spus Socrate nu are valoare decît dacă te plimbi singur pe cîmp. Căci, după mine, natura nu e mută, ea vorbește din tot locul și oferă numeroase învățăminte celui care o contemplă, cînd se adresează unui om atent și docil. Căci ce altceva nu încetează a proclama dulcea față a naturii primăvăratece, dacă nu înțelepciunea Divinului Artizan, totuna cu bunătatea? Oare Socrate, în această reculegere, nu-l învață multe pe Fedru și nu învață multe chiar și el?*

TIMOTEI — *Sigur că dacă, din cînd în cînd, te-ai putea întîlni cu semenii tăi, nimic nu ar fi mai agreabil decît o ședere la țară.*

EUSEBIU — *Vrei să riscăm asta? Eu am un mic domeniu prin împrejurimi, nu e mare, dar e frumos cultivat; vă invit pe toți mîine la masă.*

TIMOTEI — *Sîntem numeroși; n-o să încăpem pe domeniul tău.*

EUSEBIU — *Ce are a face? Tot banchetul va fi cîmpenesc, un ospăț necumpărat, cum spune Horațiu. Vinul e de la fața locului iar arborii oferă pepeni galbeni și verzi, smochine, pere, mere, nuci, ca în Insulele Norocoase dacă-l credem pe Lucian. Și poate că la toate acestea se va adăuga și o găină din ogradă.*
TIMOTEI — *Ei bine, acceptăm.*

Ruptura dintre știință și învățămînt

În felul acesta umaniștii abandonează una din sarcinile capitale ale intelectualului — contactul cu masele, legătura dintre știință și învățămînt. Fără îndoială că Renașterea, cu timpul, va aduce umanității rodul unei munci orgolioase și singuratice. Știința ei, ideile ei, capodoperele ei vor alimenta mai tîrziu progresul uman. Dar, la început, ea a însemnat o repliere, o dare îndărăt. Pînă și tiparul a favorizat poate mai întîi — înainte de a propaga peste tot cultura scrisă — o reducere a difuzării gîndirii. Căci cei care știu să citească — o mică elită de favorizați —, aceia au de ce să fie satisfăcuți, dar ceilalți nu mai sînt hrăniți cu firimiturile scolasticii pe care le primeau de la predicatorii și artiștii Evului Mediu, toți formați prin Universități. Poate că abia Contra-Reforma va face să se degaje o artă care, sub o formă poate contestabilă, dar încărcată de intenții didactice și apostolice, va căuta să atragă poporul către o participare la viața culturală.

Nimic mai izbitor decît contrastul dintre imaginile care reprezintă la lucru, pe de o parte pe intelectualul Evului Mediu, iar pe de altă parte pe umanist.

Primul este profesor, reprezentat în timp ce predă, înconjurat de elevi, așezat de băncile în care se înghesuie auditoriul. Al doilea este un savant solitar, surprins în cabinetul său de lucru, liniștit, confortabil așezat în

mijlocul încăperii spațioase și înstărit mobilată, unde gîndurile sale se mișcă liber. Acolo, tumultul școlilor, praful sălilor de curs, totala nepăsare privind decorul în care se muncește în colectivitate.

Aici totul nu e decît ordine și frumusețe,
Lux, calm și voluptate.

I. CLIMATUL INTELECTUAL ȘI CULTURAL AL EVULUI MEDIU

*[1] F. Alessio, „Il pensiero dell'occidente feudale", in Vegetti, Alessio, Fabietti, Papi, *Filosofie e Società*, I, Bologna, Zanichelli, 1975, p. 345—547. (Remarcabil efort de reașezare a gîndirii medievale în societate.)

Arts libéraux et Philosophie au Moyen Age. Actes du 4e Congrès international de philosophie médiévale, Montréal, 1967, Paris—Montréal, Vrin, 1969. (De la Antichitate la Universitățile medievale.)

* J. W. Baldwin, *The Scholastic Culture of the Middle Ages 1000—1300*, Lexington (Mass.), 1971. (Excelent rezumat al științei scolasticii într-o perspectivă culturală largă.)

G. Beaujouan, *La Science antique et médiévale. Histoire générale des sciences*, éd. R. Taton, t. I, Paris, PUF, 1957.

S. Cilento, *Medioevo monastico e scolastico*, Milano, 1961. (Contrast sau continuitate?)

* *The Cultural Context of Medieval Learning.* Proceedings of the 1-st International Colloquium on Philosophy, Science and Theology in the M.A., sept. 1973, ed. J. E. Murdoch și E. D. Sylla, Dordrecht—Boston, Boston Studies in the Philosophy of Science, 1975, v. XXVI.

Culture et Travail intellectuel dans l'Occident médiéval. Bilan des Colloques d'humanisme médiéval (1960—1980) fondés par le R. P. Hubert, o.p., éd. G. Hasenohr et J. Longère, Paris, CNRS, 1981.

[1] Lucrările cele mai importante sînt marcate cu asterisc. (n.a.)

* E.-R. Curtius, *La Littérature européenne et le Moyen Age latin*, trad. fr., Paris, PUF, 1956. (Clasic, foarte „literar".)
* Ph. Delhaye, *La Philosophie chrétienne au Moyen Age*, Paris, 1959.
* O. Dobiache-Rojdesventsky, *La Poésie des goliards*, Paris, 1981. (Pentru texte.)
A. Forest, F. van Steenberghen, M. de Gandillac, *Le Mouvement doctrinal du IX-e siècle au XIV-e siècle*, in *Histoire de l'Eglise*, vol. XIII, Paris, Bloud et Gay, 1956.
E. Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, col. „Études de philosophie médiévale", 1978, no. 33, ed. a 4-a. (Un studiu monumental depășit.)
* H. Grundmann, „Litteratus-illiteratus der Wandlung einer Bildungsnorm von Altertum zum Mittelalter", *Archiv für Kulturgeschichte*, 40, 1958, p. 1—65. (Latina, piatră de încercare a marelui clivaj social-cultural din Evul Mediu.)
A. Hughes, *Medieval Music: The Sixth Liberal Art*, Toronto, 1974.
* E. Jeauneau, *La Philosophie médiévale*, Paris, PUF, col. „Que sais-je?", no. 1044, 1976, ed. a 3-a.
B. Lacroix, *L'Historien au Moyen Age*, Montréal—Paris, 1971. (Un specialist.)
* H. de Lubac, *L'Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 4 vol., Paris, Aubier, 1959—1961. (Metoda fundamentală.)
G. Makdisi, „The Scholastic Method in Medieval Education: an Inquiry into its Origins in Law and Theology", *Speculum*, no. 4, 1974, p. 640—661. (Scolastica văzută dinspre Islam.)
* A. Murray, *Reason and Society in the Middle Ages*, Oxford, Clarendon Press, 1978. (Un strălucit eseu privind calculul și rațiunea la răscrucea secolelor al XII-lea și al XIII-lea.)
* E. Panofsky, *Architecture gothique et Pensée scolastique*, trad. fr., Paris, Ed. de Minuit, 1967, postfață de P. Bourdieu. (Structurile raționale savante în arta și gîndirea secolului al XIII-lea.)
* J. Paul, *Histoire intellectuelle de l'Occident médiéval*, Paris, Armand Colin, col. „U", 1973. (Baze solide, orizonturi largi.)
* P. Renucci, *L'Aventure de l'humanisme européen au Moyen Age*, Paris, Les Belles Lettres, 1953.
* P. Saenger, „Silent Reading: its Impact on Late Medieval Script and Society", *Viator*, 1982, p. 367—414. (De la cultura monastică orală la cultura scolastică vizuală.)
B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, 1952. (Baza oricărei reflecții în Evul Mediu.)

* J. Stiennon, *Paléographie du Moyen Age*, Paris, A. Colin, 1973. (Fenomenul cultural al scrierii.)
L. Thorndike, „Elementary and Secondary Education in the Middle Ages", *Speculum*, no. 15, 1940, p. 400—408.
* P. Vignaux, *Philosophie au Moyen Age*, ed. nouă, Paris, A. Colin, 1958.
J. Verger, „Tendances actuelles de la recherche sur l'histoire de l'éducation en France au Moyen Age (XII-e—XV-e ss.)", *Histoire de l'Éducation*, no. 6, aprilie 1980, p. 9—33.
* H. Waddell, *The Wandering Scholars*, Londra, 1934, ed. a 7-a. (O lucrare clasică asupra goliarzilor.)
J. A. Weisheipl, „Classification of the Sciences in Medieval Thought", *Medieval Studies*, 1965, t. 27.
M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, 1934—1935, ed. a 6-a, 2 vol.

II. MUNCA INTELECTUALĂ ÎN EVUL MEDIU ANTERIOARĂ UNIVERSITĂȚILOR

* F. Alessio, «La filosofia e le „artes mechanicae" nell secolo XII», *Studi medievali*, seria a treia, anul al 6-lea, 1965, fasc. 1, p. 71—161. (Filozofi și meseriași: oameni de meserie.)
* J. W. Baldwin, *Masters, Princes and Merchants. The Social Views of Peter the Chanter and his Circle*, Princeton, Princeton University Press, 1970, 2 vol. (O primă scolastică și societate în marea emulație pariziană de la sfîrșitul secolului al XII-lea.)
* R. L. Benson, G. Constable ed., *Renaissance and Renewal in the XII-th Century*, Cambridge (Mass.), 1982. (Un studiu mai la zi decît cel al lui Gandillac-Jeauneau: *Entretiens...*)
B. Bischoff, *Mittelalterliche Studien*, Stuttgart, 1966—67, 2 vol. (Renașterea carolingiană a avut loc.)
* P. Classen, „Die hohen Schulen und die Gesellschaft im 12. Jahrhundert", *Archiv für Kulturgeschichte*, 1966, XLVIII. (Excelentă istorie social-intelectuală.)
* M. D. Chenu, *La Théologie au XII-e siècle*, Paris, Vrin, col. „Études de philosophie médiévale", no. 45, ed. a 3-a, 1976. (O mare lucrare clasică, totdeauna lămuritoare).
M. D. Chenu, „Civilisation urbaine et théologie. L'École de Saint-Victor au XII-e siècle, *Annales ESC*, no. 29, Paris, 1974.
* Ph. Delhaye, „L'Organisation scolaire au XII-e siècle", *Traditio*, no. 5, New York, Cosmopolitan Science and Art Service, 1947. (Totdeauna remarcabil.)

* *Entretiens sur la Renaissance du XII-e siècle*, Ed. M. de Gandillac și E. Jeauneau, 1968.
R. Foreville, „L'école de Caen au XI-e siècle et les origines normandes de l'université d'Oxford", *Études médiévales offertes à M. Le Doyen*, Paris, A. Flèche, 1952.
U. Gualazzini, *Ricerche sulle scuole preuniversitarie del Medio Evo. Contributo di indagini sul sorgere delle università*, Milano, 1943.
N. M. Häring, „Chartres and Paris Revisited", *Essays in Honour of Auton Charles Pegis*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1974. (A existat școala de la Chartres din secolul al XII-lea?)
D. Illmer, *Erzichung und Wissensvermittlung im früten Mittelalter. Ein Beitrag zur Eutstehungsgeschichte der Schule*, Kastellaun, Heun, 1970.
E. Jeauneau, *Nani sulle spalle di giganti*, col. „Gli opuscoli", no. 3, Napoli, 1969. („Pitici pe umeri de uriași": modernitatea secolului al XII-lea.)
P. O. Kristeller, „The School of Salerno. Its Development and its Contribution to the History of Learning", *Bull. Hist. Médecine*, XVII, 1945; reluat în: Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma, 1956.
A. M. Landgraf, *Introduction à l'histoire de la littérature théologique de la scolastique naissante*, ed. franc. de A. M. Landry, Montréal—Paris, 1973.
* E. Lesne, *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, t. V: „Les écoles de la fin du huitième à la fin du douzième siècle", Lille, 1940. (Și astăzi fundamental.)
J. Longère, *Oeuvres oratoires de maîtres parisiens au XII-e siècle: Étude historique et doctrinale*, Paris, „Études augustiniennes", 1975, 2 vol.
H. C. MacKinney, *Bishop Fulbert and Education at the School of Chartres*, Univ. of Notre-Dame (Indiana), 1957.
G. Post, «Alexander III, The „Licentia Docendi" and the Rise of Universities», *Anniversary Essays in Medieval History by the students of C. H. Haskins*, Boston—New York, 1929, p. 255—277.
* *La Renaissance du XII-e siècle: les écoles et l'enseignement*, G. Paré, A. Brunet și P. Tremblay, Paris, Vrin, 1933. (Lucrare clasică depășită, dar mereu proaspătă.)
P. Riché, *Écoles et Enseignement dans le Haut Moyen Âge*, Paris, Aubier, 1979. (Sinteză și bibliografie.)
* P. Riché, „Recherches sur l'instruction des laïcs du IX-e au XII-e siècle", *Cahiers de civilisation médiévale*, 1962.

* G. Santini, *Università e società nel XII seculo: Pillio da Medicina e lo Studio di Modena*, Modena, 1974.
La scuola nell'Occidente latino dell'alto Medioevo. Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto Medioevo, XIX, Spoleto, 1972.
G. Théry, *Tolède, ville de la renaissanse médiévale, point de jonction entre la philosophie musulmane et la pensée chrétienne*, Oran, 1944.
O. Weijers, „Terminologie des universités naissantes. Étude sur le vocabulaire utilisé par l'institution nouvelle", *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*, in *Miscellanea Medievalia*, no. 12, Berlin—New York, W. de Gruyter, 2 vol., 1979—1980.
E. Werner, *Stadtluft macht frei Frühscholastik und bürgerliche Emanzipation in der ersten Hälfe des 12. Jahrhunderts*, Berlin, Akademie Verlag, 1976. (Un punct de vedere marxist privind relația oraș/scolastică.)
* P. Wolff, *Histoire de la pensée européenne*, t. 1: *„L'Éveil intellectuel de l'Europe"*, Paris, Seuil, col. „Points Histoire". 1971.

III. GENERALITĂȚI PRIVIND UNIVERSITĂȚILE MEDIEVALE

1. *Bibliografii*

* S. Stelling-Michaud, „L'histoire des Universités au Moyen Âge et à la Renaissance au cours des vingt-cinq dernières années", *Rapports du XI-e Congrès international des sciences historiques*, Stockholm, I, 1960. (Bibliografie critică.)
Bibliographie internationale de l'histoire des Universités. I. *Espagne, Louvain—Copenhague—Prague*, études et documents publiés par la séction d'histoire de la faculté des lettres de l'Université de Genève, t. 9, Geneva, Droz, 1973.
A. L. Gabriel, *Summary Bibliography of the History of the Universities of Great Britain and Ireland up to 1800*, University of Notre Dame (Indiana), 1974.
S. Guénée, *Bibliographie d'histoire des Universités françaises des origines à la Révolution*, t. I: *Généralités et Université de Paris*, Paris, Picard, 1981; t. II: *D'Aix-en-Provence à Valence et Académies protestantes*, Paris, Picard, 1978.

2. *Studii globale*

* H. Rashdall, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, Oxford University Press, Powicke

și Emden, ed. nouă, 1936, 3 vol. (Fundamental și astăzi.)
S. d'Irsay, *Histoire des universités françaises et étrangères des origines à nos jours*, t. 1: *Le Moyen Age et la Renaissance*, Paris, Picard, 1933.
* J. Verger, *Les Universités du Moyen Âge*, Paris, PUF, col. „SUP", 1973. (Cel mai bun studiu, împreună cu cel al lui Cobban.)
* A. B. Cobban, *The Medieval Universities: their Development and Organization*, Londra, 1975. (Cel mai bun studiu, împreună cu cel al lui Verger.)
H. Wieruszowski, *The Medieval University*, Princeton, Van Nostrand Anvil Original, 1966. (Texte bine alese, traduse în engleză.)

3. *Geneza universității medievale*

H. Denifle, *Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters bis 1400*, Berlin, 1885. (Învechit, dar clasic.)
* C. H. Haskins, *The Rise of Universities*, Ithaca (N. Y.), Cornell Great Seal Books, 1957—1962. (Învechită — prima ed.: 1923 — dar clasică și inteligentă.)
H. Grundmann, *Vom Ursprung der Universität im Mittelalter*, Berlin, Akademie-Verlag, 1957. (Clasic din punctul de vedere al instituțiilor și culturii).
* *Le Origini dell'Università*, ed. G. Arnaldi, Bologna, Mulino, 1974. (Excelentă introducere și selecție de articole.)
* J. Verger, „Des écoles à l'Université: la mutation institutionnelle", *La France de Philippe Auguste*, Paris, CNRS, 1982, p. 817—846.

4. *Documentare și aspecte generale*

J. Verger, «„Studia" et Universités», *Le Scuole degli ordini medicanti*, Todi, 1978, p. 173—203.
G. Ermini, „Concetto di Studium generale", *Scritti di diritto comune*, ed. D. Segoloni, Università degli Studi di Perugia, *Annali della Facoltà di Giurisprudenza*, Nuova Serie, no. 4, 1976.
* H. Grundmann, „Sacerdotium-Regnum-Studium. Zur Wertung der Wissenschaft im 13 Jahrhundert", *Archiv für Kulturgeschichte*, 34, 1951. (Bazele teoretice ale puterii universitare.)
J. Monfrin și M. H. de Pommerol, „Les archives des Universités médiévales: problèmes de documentation", *Revue française le pédagogie*, no. 27, aprilie—iunie 1974, p. 6—21.

M. Fournier, *Les Statuts et Privilèges des Universités françaises depuis leur fondation jusqu'en 1789*, Paris, 1890—1891, 2 vol.
M. H. Jullien de Pommerol, *Sources de l'histoire des Universités françaises au Moyen Age. Université d'Orléans, Répertoire*, Paris, INRP, 1978.
A. L. Gabriel, *Garlandia. Studies in the History of the Medieval University*, Frankfurt pe Main, J. Knecht, 1969.
* P. Classen, „Zur Bedentrung der Mittelalterlichen Universitäten", *Mittelalterforschung*, Berlin, Colloquium Verlag, 1981, p. 115—123. (Lămuritor.)
J. Le Goff, „Quelle conscience l'Université médiévale a-t-elle au d'elle-même?", in *Miscellanea Mediaevalia*, Berlin, 1964, p. 15—29. Reluat în: *Pour un autre Moyen Age*, Paris, Gallimard, 1977, p. 181—197.
* P. Michaud-Quantin, *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Age latin*, Paris, Vrin, 1970.
J. Verger, „Université et communauté au Moyen Age", *CRE-Information*, no. 62, trimestrul 2, 1983, p. 21—44.
A. L. Gabriel, „The Ideal Master of the Mediaeval University", *The Catholic Historical Review*, no. 1, vol. LX, University of Notre Dame (Indiana), aprilie 1974.
G. Post, K. Giocarinis, R. Kay, «The Medieval Heritage of a Humanistic Ideal: „Scientia donum dei est, undevendi non potest"», *Traditio*, no. 11, 1955.

5. *Pentru o comparație cu alte culturi și societăți*

G. Makdisi, „Madrasa and University in the Middle Ages", *Studia Islamica*, 1970, p. 255—264.
G. Makdisi, D. Sourdel și J. Sourdel-Thomine ed., „L'enseignement en Islam et en Occident au Moyen Age", Colloques internationaux de la Napoule 1, *Revue des études islamiques*, no. 44, Paris, 1977.
G. Vajda, *Introduction à la pensée juive du Moyen Age*, Paris, 1947.
Ph. Sherrard, *The Greek East and the Latin West. A Study in the Christian Tradition*, Londra, 1959.
E. Balazs, *La Bureaucratie céleste*, Paris, Gallimard, 1968.
J. Needham, *Clerks and Craftsmen in China and the West*, Cambridge University Press, 1970.
M. T. South, *Li Ho, a Scholar-Official of the Yuan-ho Period (806—821)*, Leiden, Brill, 1959.
F. Châtelet, ed., *La philosophie médiévale du I-er siècle au XV-e siècle*, Paris, Hachette, 1972. (Antichitate, elenism, Islam, China, Occidentul latin.)

Accademici e Irregolari, Napoli, Giannini, 1979. (Goliarzi și universitari.)

C. M. Ajo, G. y Sáinz de Zúñiga, *Historia de las universidades hispánicas. Orígenes y desarrollo desde su aparición hasta nuestros dias, I: Medievo y Renacimiento universitario*, Madrid, 1957.

G. Arnaldi, „Il notaio-cronista e le cronache cittadine in Italia", *La storia del diritto nel quadro delle scienze storiche. Atti del I-e congresso internazionale della Società Italiana di Storia del Diritto*, Florența, 1966, p. 293—309.

G. Arnaldi, „Le origini dello Studio di Padova. Dalla migrazione universitaria del 1222 alla fine del periodo ezzeliniano", *La Cultura* no. 4, 1977, p. 388—431.

* T. H. Aston, „Oxford's Medieval Alumni", *Past and Present*, no. 74, februarie 1977.

* T. H. Aston, „The Medieval Alumni of the University of Cambridge", *Past and Present*, no. 86, februarie 1980, p. 9—86.

* J. W. Baldwin, «„Studium et Regnum", The Penetration of University Personnel into French and English Administration at the turn of the twelfth and thirteenth Centuries», *Revue des Etudes islamiques*, no. 44: *l'Enseignement en Islam et en Occident au Moyen Âge*, 1976. (Despre universitarii „organici").

* J. W. Baldwin, „Masters at Paris from 1179 to 1215. A social perspective", *Renaissance and Renewal in the XII-th century*, Harvard University Press, Benson and Constable ed., Cambridge (Mass.), 1982.

G. Barone, „Università e scuole degli ordini mendicanti: Parigi alla metà del XIII secolo", Il concetto di „sapientia" in San Bonaventura e San Tommaso, ed. A. Musco, Palermo, Enchiridion, 1983.

L. J. Bataillon, o.p., „Les crises de l'Université de Paris d'après les sermons universitaires", in *Miscellanea Mediaevalia*, no. 10, Berlin—New York, de Gruyter, 1976.

L. J. Bataillon, „Les conditions de travail des maîtres de l'université de Paris au XIII-e siècle", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, no. 67, 1983, p. 353—370.

G. Beaujouan, „Motives and Opportunities for Science in the Medieval Universities", *Scientific Change*, ed. A. C. Combie, Londra, 1963.

G. Beaujouan, *Manuscrits scientifiques médiévaux de l'Université de Salamanque*, Bordeaux, Féret, 1962.

M. Bellomo, «Legere, repetere, disputare. Introduzione ad una ricerca sulle „quaestiones" civilistiche», *Aspetti dell'insegnamento giuridico nelle università medievali. Le „quaestiones disputatae"*, Reggio Calabria, Cultura giuridico dell'età medioevale e moderna, I, 1974.
M. Bellomo, *Società e istituzioni in Italia tra Medioevo ed età moderna*, Catania, Giannotta, 1977.
M. Bellomo, *Saggio sull'università nell'età del diretto comune*, Catania, Ed. Giannotta, 1979.
V. Beltran de Heredia, „Los orígenes de la Universidad de Salamanca", *Acta Salmanticensia, Historia de la Universidad*, t. I, 1953, 1.
D. Berg, *Armut und Wissenschaft: Beiträge zur Geschichte des Studienwesens der Bettetorden im 13 Jahrhundert*, Düsseldorf, 1977.
A. E. Bernstein, „Magisterium and license: Corporative Autonomy against Papal Authority in the Medieval University of Paris", *Viator*, no. 9, 1978, p. 291—307.
L. Boehm, „Crise des Universités médiévales à la fin du XIII-e siècle", *Secundum Regulam vivere, Festschrift für P. Norbert Backmund*, Windberg, G. Melville ed., 1978.
G. C. Boyce, *The English German Nation in the University of Paris during the Middle Ages*, Bruges, 1927.
V. L. Bullough, *The Development of Medicine as a Profession*, New York, 1966.
A. Callebant, „Le sermon historique d'Études de Châteauroux à Paris, le 18 mars 1229. Autour de l'origine de la grève universitaire et de l'enseignement des mendiants", *Archivum Franciscanum Historicum*, 28, 1935, p. 81—114.
G. Cencetti, „La laurea nelle università medioevali", *Atti del convegno per la storia delle università italiane*, Bologna, 1940.
* P. Classen, «Zur Geschichte der „Akademischen Freiheit", vornehmlich im Mittelalter», *Historische Zeitschrift*, 232, p. 529—553. (Libertate și privilegii.)
* A. B. Cobban, „Medieval Student Power", *Past and Present*, no. 53, 1971, p. 28—66. (Puterea studențească.)
* A. B. Cobban, „The Medieval Cambridge Colleges: a Quantitative Study of Higher Degrees to circa 1500", *History of Education*, no. IX, 1980.
G. M. Colombas, „Jalons pour une histoire de l'Université de Salamanque", *Revue d'histoire ecclésiastique*, LV, 2—3, Louvain, 1960.
Y. Congar, „Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIII-e et le début du XIV-e siècle", *Ar-*

chives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, 28, Paris, 1961, p. 35—151.

Y. Congar, „In dulcedine societatis quaerere veritatem" (Note asupra lucrului colectiv la sfîntul Albert și la predicatori în sec. al XIII-lea), *Albertus Magnus, Doctor universalis, 1280—1980,* Mainz, Matthias-Grünewald Verlag.

P. Dautrey, „Croissance et adaptation chez les Cisterciens au treizième siècle. Les débuts du Collège des Bernardins de Paris", *Analecta Cisterciensia,* fasciculele 1—2, Roma, Ed. Cistercienses, 1976, ianuarie—decembrie.

J. Dauvillier, „Origine et histoire des costumes universitaires français", *Annales de la faculté de droit de Toulouse,* vol. VI, Toulouse, 1958.

M. M. Davy, „La situation juridique des étudiants de l'Université de Paris au XIII-e siècle", *Revue d'histoire de l'Église de France,* no. 17, 1931, p. 297—311.

* J. Destrez, *La pecia dans les manuscrits universitaires du XIII-e et XIV-e siècle,* Paris, 1935.

* A. B. Emden, *A Bibliographical Register of the University of Oxford to A.D. 1500,* Oxford, 1957—1959, 3 vol.

* A. B. Emden, *A Bibliographical Register of the University of Cambridge to 1500,* Cambridge, 1963.

G. Ermini, *Storia dell'Università di Perugia,* Florența, 1971, vol. I.

A. d'Esneval, „Images de la vie universitaire parisienne dans l'oeuvre d'Étienne Langton" (către 1150—1228), *Bulletin de la société d'histoire de Paris et de l'Ile-de-France,* fasc. 103—104, 1976—1977, p. 35—48.

G. Fasoli, *Per la Storia dell'Università di Bologna nel Medio Evo,* Bologna, 1970.

M. Fournier, „Les bibliothèques des collèges de l'Université de Toulouse. Étude sur les moyens de travail mis à la disposition des étudiants au Moyen Âge", *Bibliothèque de l'École des Chartes,* no. 51, 1890, p. 443—476.

J. Fried, *Die Entstehung des Juristenständas im 12 Jahrhundert. Zur sozialen Stellung und politischen Bedentung, gelehrter Iuristen in Bologna und Modena,* Köln—Viena, Max-Plank Institut für europäische Rechtsgeschichte, 1974.

* A. L. Gabriel ed., „The Economic and Material Frame of the Mediaeval Universities", *Texts and Studies in the History of Mediaeval Education,* no. 15, University of Notre Dame (Indiana), 1977. (Bazele economice ale universităților.)

A. L. Gabriel, „The source of the Anecdote of the Inconstant Scholar", *Classica e Mediaevalia,* vol. XIX, Copenhaga, 1958.

P. Glorieux, „L'enseignement au Moyen Âge. Techniques et méthodes en usage à la faculté de théologie de Paris au XIII-e siècle", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, no. 35, Paris, Vrin, 1968, p. 65 s.

* P. Glorieux, *Aux origines de la Sorbonne*, to. 1: *Robert de Sorbon; t. 2: Le Cartulaire*, Paris, Vrin, 1965—1966.

* P. Glorieux, *La Faculté des arts et ses maîtres au XIII-e siècle*, Paris, E.P.M., 59, 1971.

* P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII-e siècle*, Paris, Vrin, 1933—1934, 2 vol.

A. Gouron, „Le rôle social des juristes dans les villes méridionales au Moyen Âge", *Villes de l'Europe méditerranéenne et de l'Europe occidentale du Moyen Âge au XIX-e siècle*, în *Annales de la faculté des lettres et des sciences humaines de Nice*, no. 9—10, 1969, p. 55—67.

* A. Grabois, «La genèse du „Quartier Latin"», *Studies in History*, vol. XXIII, Ierusalim, D. Asheri și I. Schatzman ed., col. „Scripta hierosolymitana", 1972. (Topografia universitară pariziană.)

I. Hajnal, *l'Enseignement de l'écriture aux Universités médiévales*, Budapesta, Académie des sciences de Hongrie, ed. a 2-a, 1959.

C. H. Haskins, „The Life of Medieval Students as illustrated by their Letters"; „the University of Paris in the Sermons of the 13-th Century"; „Manuals for Students", *Studies in Medieval Culture*, New York, 1929, p. 1—91.

The History of the University of Oxford, I. The Early Oxford Schools, ed. J. I. Cutton, Oxford University Press, 1983.

Ch. Jourdain, „La taxe des logements dans l'Université de Paris", *Excursions historiques et philosophiques à travers le Moyen Âge*, Paris, 1888.

* P. Kibre, *The Nations in the Medieval Universities*, Cambridge (Mass.,) 1948. (Structurile „naționale" ale unei instituții internaționale.)

* P. Kibre, *Scholary Privileges in the Middle Ages. The rights, privileges and immunities of scholars and universities at Bologna, Padua, Paris and Oxford*, Londra, 1962. (Privilegiile universitare.)

* G. Le Bras, „Velut splendor firmamenti: le docteur dans le droit de l'Église médiévale", *Mélanges offerts à Étienne Gilson*, Toronto—Paris, 1959.

G. Leff, *Paris and Oxford Universities in the thirteenth and fourteenth Centuries*, New York, John Wiley and Sons, Inc., 1968.

* J. Le Goff, „Les universités et les pouvoirs publics au Moyen Âge et à la Renaissance", *XII-e Congrès international des sciences historiques*, Viena,

1965, Rapports, III, reluat în: J. Le Goff, *Pour un autre Moyen Age*, Paris, Gallimard, 1977.

J. Le Goff, „Alle origini del lavoro intellettuale in Italia. I problemi del rapporto fra la letteratura, l'università et le professioni", *Letteratura italiana*, ed. A. Asor Rosa, I, *Il Letterato et le Istituzioni*, Torino, Einaudi, 1982, p. 649—679.

A. Maier, „Un manuale per gli studenti di diritto di Bologna del secolo XIII—XIV, *L'Archiginnasio, XLIV—XLV*, 1949—1950; tiraj nou: Maier, *Ausgehendes Mittelalter*, II, Roma, 1967.

P. Michaud-Quantin, „Le droit universitaire dans le conflit parisien de 1252—1257", *Studia Grabiana*, VIII, 1962.

P. Michaud-Quantin, „Le droit universitaire au XIII-e siècle, *Septième Centenaire de la mort de Saint Louis*, Paris, Les Belles Lettres, 1976, p. 303—313.

J. Miethke, „Der Zugriff der Kirchlichen Hierarchie auf die mittelalterliche Universität. Die institutionellen Former der Kontrolle über die universitäre Lehrenwicklung im 12 bis 14 Jh. (aus Beispiel von Paris)", *The Church in a Changing Society, Conflicts, Reconciliation or Adjustment?* în *Kyrkohistorisk Arskrift*, 1977, (Uppsala, 1978), p. 197—202.

G. M. Monti, „L'età angioina", *Storia dell'Università di Napoli*, Napoli, 1924.

* G. Post, „Master's Salaries and Student Fees in the Medieval Universities", *Speculum*, nr. 7, 1932, p. 181—190.

* M. M. MacLaughlin, *Intellectual Freedom and its Limitations in the University of Paris in the XIII-th and XIV-th Centuries*, New York, Arno Press, 1977.

* S. Menache, „La naissance d'une nouvelle source d'autorité: l'Université de Paris", *Revue historique*, no. 268, 1982, p. 305—327. (Rolul politic și teologic al universității din Paris la răscrucea secolelor XIII—XIV).

G. Ortalli, „Notariato estoriografia in Bologna nei seculi XIII—XVI", *Studi storici sul notariato italiano III/2. Notariato medievale bolognese*, Consiglio Nazionale del Notariato, Roma, 1977.

L. J. Paetow, *The Arts Course at Medieval Universities with Special Reference to Grammar and Rhetoric*, Champaign (Ill.), 1910.

* J. Paquet, „Coût des études, pauvreté et labeur: fonctions et métiers d'étudiants au Moyen Age", *History of University*, no. 2, 1982, p. 15—52.

J. Paquet, „L'immatriculation des étudiants dans les universités médiévales", *Pascua Mediaevalia*, Louvain, Presses universitaires de Louvain, 1983.

P. Pollard, „The Pecia System in the Medieval universities", *Medieval Scribes, Manuscripts and Libraries. Essays presented to N. R. Ker*, Londra, Scholar Press, 1978, p. 145—161. (Accelerarea producerii de manuscrise.)

* G. Post, „Parisian Masters as a Corporation, 1200—1246", *Speculum*, no. 9, 1934, p. 421—445; reluat în *Studies in Medieval Legal Thought: Public Law and the State, 1100—1322*, Princeton, 1964, p. 27—60. (Un articol fundamental despre „meseria" universitară.)

E. M. Powicke, „Bologna, Paris, Oxford: Three Studia generalia"; „Some Problems in the History of the Medieval University"; „The Medieval University in Church and Society"; „Oxford", *Ways of Medieval Life and Thought*, Londra, Odham Press, s.d. (1950).

* C. Renardy, *Le Monde des maîtres universitaires du diocèse de Liège, 1140—1350, Recherches sur sa composition et ses activités*, Paris, Les Belles Lettres, 1979.

* C. Renardy, *Les Maîtres universitaires dans le diocèse de Liège — Répertoire biographique (1140—1350)*, Paris, Les Belles Lettres, 1981.

* C. Ricci, *Monumenti sepolcrali di lettori delle Studio bolognese, nei secoli XIII, XIV e XV*, Bologna, 1888. (Gloria funerară.)

E. Rigoni, „Il tribunale degli scolari dell'Università di Padova nel medioevo", *Atti mem. Acc. patavina*, n. ser. LIX, 1942—1943.

G. Ritter, *Die Heidelberg Universität*, Heidelberg, 1936, vol. I.

G. Rossini, „La professione notarile nella società veronese dal comune alla signoria", *Economica e Storia*, fasc. 1, 1971.

R. H. Rouse, „The Early Library of the Sorbonne", *Scriptorium*, no. 21, 1967, p. 42—71 şi p. 227—251.

* K. Rückbrod, *Universität und Kollegium Baugeschichte und Bautyp*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977. (Universitatea „intra muros".)

G. Santini, „Giuristi collaboratori di Frederico II. Piano di lavoro per una ricerca d'„équipe", *Atti della Terze Giornate Federiciane* (oria, 26—27, octombrie 1974), Bari, Società di storia patria per la Puglia, Convegni, 1977, VII.

B. Schwarz, „Das Notariat in Bologna im 13 Jahrhundert", *Quellen und Forschungen aus italianischer Archiven und Bibliotheken*, no. 53, 1973, p. 49—92.

N. G. Siraisi, *Arts and Sciences at Padua. The Studium of Padua before 1350*, Toronto, 1973.

Le Scuole degli ordini mendicanti (sec. XIII—XIV), Todi, Centro di Etudi sulla spiritualità medievale, 1978.

J. Shatzmiller, „Une expérience universitaire méconnue: le Studium de Manosque, 1247—1249", *Provence historique*, fasc. 98, Marseille, s.d.

C. E. Smith, *The University of Toulouse in the Middle Ages*, Milwaukee (Winsconsin), 1959.

A. Sorbelli, *Storia delle Università di Bologna*, 1944.

* *Stadt und Universität im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, ed. E. Masdike şi J. Sydow, Sigmaringen, Thorbecke, 1977. (Legătura cu oraşul.)

W. Steffen, *Die Studentische Autonomie in mittelalterlichen Bologna. Eine Untersuchung über die Steilung des Studenken und ihrer Universitas gegenüber Professoren und Stadtregierung im 13—14 Jahrhundert*, Berna, Frankfurt/pe-Main, Las Vegas, Lang, 1981.

* S. Stelling-Michaud, „La Suisse et les Universités européennes de 1225 à 1600. Essai d'une statistique de fréquentation", *Revue universitaire suisse*, XII, 1938.

* S. Stelling-Michaud, *L'Université de Bologne et la Pénétration des droits romain et canonique en Suisse aux XIII-e et XIV-e siècles*, col. „Travaux d'humanisme et Renaissance", Geneva, Droz, 1955.

S. Stelling-Michaud, „La nation de Bourgogne à l'université de Bologne du XIII-e au XIV-e siècle", *Mém. soc. droit des pays bourguignons*, Dijon, faculté de droit, 1956.

S. Stelling-Michaud, „Les juristes suisses à Bologne (1225—1330)", *Travaux d'humanisme et Renaissance*, Geneva, 1960, t. 38.

C. H. Talbot, „The English Cistercians and the Universities", *Los Monjes y los estudios*, Poblet, 1963.

L. Thorndike, *University Records and Life in the Middle Ages*, New York, Columbia University Press, 1949.

P. Torelli, „Commune e Università", *Scritti di storia del diritto italiano*, Milano, 1959.

Università e Società nei secoli XII—XVI, Colocviul de la Pistoia, 1979. Vezi *Quaderni Medievali*, no. 9, 1980, p. 179—186.

Les Universités du Languedoc au treizième siècle, Cahiers de Fanjeaux V, Toulouse, Privat, 1970.

* D. E. R. Watt, *A Biographical Dictionary of Scottish Graduates to A.D. 1410*, Oxford, New York, 1977.

J. A. Weisheipol, „Curriculum of the Faculty of Arts at Oxford in the Early XIV-th Century", *Medieval Studies*, no. 26, 1964, p. 154—156, p. 177—181.

H. Wieruszowski, „Arezzo as a Center of Learning and Letters in the thirteenth Century", *Traditio*, IX, 1953, p. 321—391. (Un centru universitar efemer.)
E. Ypma, *La Formation des professeurs chez les ermites de saint Augustin (1259—1354)*, Paris, Centre d'études des Augustins, s.d., (1956).
G. Zaccagnini, *La vita dei maestri e degli scolari nelle studio di Bologna nei secoli XIII-e e XIV-e*, Genova, 1926.

V. PROBLEME ŞI DEZBATERI INTELECTUALE ÎN SECOLUL AL XIII-LEA

Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität in XIII Jahrhundert, ed. A. Zimmermann, în *Miscellanea Mediaevalia*, no. 10, Berlin—New York, W. de Gruyer, 1976.
A. Borst, *Geschichte an mittelalterlichers Universitäten*, Konstantz, 1969. (Istoria, ştiinţă, neuniversitară.)
* M. D. Chenu, *La Théologie comme science au XIII-e siècle*, Paris, Vrin, col. „Bibliothèque thomiste", no. 33, 1969, ed. a 3-a. (Evoluţia decisivă a teologiei.)
M. M. Davy, „Les sermons universitaires parisiens de 1230—1231. Contribution à l'histoire de la prédication médiévale", *Études de philosophie médiévale*, no. 15, Paris, 1931.
H. F. Dondaine, o.p., *Le Corpus dionysien de l'Université de Paris au XIII-e siècle*, Roma, Edizioni storia e letteratura, 1953.
* M. M. Dufeil, *Guillaume de Saint-Amour et la Polémique universitaire parisienne (1250—1259)*, Paris, Picard, 1972.
M. M. Dufeil, „Ierarchia: un concept dans la polémique universitaire parisienne du XIII-e siècle", *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*, în *Miscellanea Mediaevalia*, no. 12/1, Berlin, 1979.
* R. A. Gauthier, Magnanimité — *L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris, Vrin, col. „Bibliothèque thomiste", no. 28, 1951. (Intelectualii în căutarea unei identităţi teoretice.)
* M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Freiburg-im-Breisgau, Herder, 1909; Berlin, Akademie Verlag, 1957, 2 vol. (Lucrare fundamentală şi astăzi.)
R. Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain-Paris, 1977.

R. Hissette, „Étienne Tempier et ses condamnations", *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, no. 47, 1980, p. 231—270.
S. P. Marrone, *William of Auvergne and Robert Grosseteste: New Ideas of Truth in the Early XIII-th century*, Princeton, 1983.
G. Paré, *Les Idées et les Lettres au XIII-e siècle. Le Roman de la Rose*, Paris, Vrin, 1947. (Universitățile și literatura.)
Rutebeuf, *Poèmes concernant l'Université de Paris*, comentate de H. H. Lucas, Paris, Nizet, 1952. (Universitățile și literatura.)
A. Tuilier, „La renaissance de l'aristotélisme universitaire à Paris au XIII-e siècle", *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: from Rediscovery of Aristote to the Desintegration of Scholasticism 1100—1600*, Cambridge University Press, 1982, 7—21.
* F. Van Steenberghen, *La Philosophie au XIII-e siècle*, Louvain, publications universitaires, Paris, B. Nauwelaerts, 1966. (Fundamental.)
* F. Van Steenberghen, *Aristote en Occident*, Louvain, 1946. (Marea aventură intelectuală a Evului Mediu.)
E. H. Weber, *La Controverse de 1270 à l'Université de Paris et son retentissement sur la pensée de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1970.
E. H. Weber, *L'Homme en discussion à l'Université de Paris en 1270*, Paris, Vrin, 1970.

VI. UNIVERSITAȚI ȘI UNIVERSITARI ÎN SECOLELE AL XIV-LEA ȘI AL XV-LEA DE LA INTELECTUALUL MEDIEVAL LA UMANIST

H. R. Abe, „Die soziale Gliederung der Erfurter Studenschaft im Mittelalter, 1392—1521", I, *Beiträge zur Geschichte der Universität Erfurt*, 1961, VIII.
J. W. Baldwin and R. A. Goldthwaite eds., *Universities in Politics. Case Studies from the late Middle Ages and early modern Period*, Baltimore—Londra, J. Hopkins Press, 1972.
C. Bec, *Les Marchands écrivains — Affaires et humanisme à Florence 1375—1434*, Paris-La Haye, Mouton, 1967.
A. E. Bernstein, *Pierre d'Ailly and the Blanchard Affair: University and Chancellor of Paris at the beginning of the Great Schism*, Leiden, Brill, 1978.
A. Birkenmajer, „L'Université de Cracovie, centre international d'études astronomiques à la fin du

XV-e siècle et au début du XVI-e siècle", *Bulletin de l'Académie polonaise des sciences*, Varșovia, Classe des Lettres, 1955—1957, vol. 13—16.
C. F. Bühler, *The University and the Press in XV-th century Bologna*, Bloomington, Indiana University Press, 1958. (Universitățile și tiparul; Bologna.)
G. Cappello, *Umanesimo e Scolastica*, „Rivista di Filosofia Neoscolastica", 1977, vol. LXIX.
E. Châtelain, „Notes sur quelques tavernes fréquentées par l'Université de Paris au XIV-e et XV-e siècle". *Bulletin de la société de l'Histoire de Paris*, no. XXV, 1898.
W. J. Courtenay, „The Effect of the Black Death on English Higher Education", *Speculum* no. 55, 1980, p. 696—714.
E. Delaruelle, „La politique universitaire des papes d'Avignon — spécialement d'Urbain V — et la fondation du Collège espagnol de Bologne", *El Cardenal Albornoz y el Colegio de España*, t. II, Bologna, 1972, p. 8—39.
G. de Lagarde, *La Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, 6 vol., 1934—1946, ed. nouă 1956—1963. (O mare cotitură a spiritului medieval.)
M. Elie, „Quelques maîtres de l'Université de Paris vers l'an 1500", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1950—1951, p. 193—243.
Ch. J. Ermatinger, „Averroism in Early Fourteenth Century Bologna", *Medieval Stulies*, XVI, 1954.
* G. Fioravanti, *Università e Città — cultura umanistica e cultura scolastica a Siena nell'400*, Florența, Sansoni, col. „Quaderni di Rinascimento", 1980—1981, vol. III, (Evoluție intelectuală, evoluție urbană.)
* A. L. Gabriel, „Student Life in Ave Maria College Medieval Paris", *History and Chartulary of the College*, University of Notre Dame (Indiana), 1955. (Cel mai bun tablou al vieții studențești medievale.)
A. L. Gabriel, „Les Étudiants étrangers à l'Université de Paris au XV-e siècle", *Annales de l'Université de Paris*, no. 3, 1959.
A. L. Gabriel, „The College System in the XIV-th century Universities", *The Forward Movement of the XIV-th century*, ed. F. L. Utley, Columbus, 1961, 79—124.
A. L. Gabriel, *Petrus Cesaris Wagner and Johannes Stoll: XIV-th century. Printers at the University of Paris*, University of Notre Dame (Indiana), 1978. (Universitățile și tiparul: Paris.)
* E. Garin, „La concezione dell'università in Italia nell'età del Rinascimento", *Les Universités euro-*

péennes du XIV-e au XVIII-e siècle, Geneva, Droz, Études et documents publiés par l'Institut d'histoire de la faculté des lettres de Genève, 1967, vol. 4.

L. Giard, „Histoire de l'Université et du savoir: Padoue (XIV-e—XV-e siècle)", *Revue de synthèse*, no. 110, Paris, Albin Michel, aprilie—iunie 1983, seria a 3-a.

E. F. Jacob, „On the promotion of English University Clerks during the later Middle Ages", *Journal of Ecclesiastical History*, no. 1, 1950.

P. O. Kristeller, *Die italienischen Universitäten der Renaissance*, Krefeld, Schriften und Vortäge des Petrarca Instituts Köln, s.d., 1.

* P. O. Kristeller, „Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance", *Studies in Renaissance. Thought and Letters*, Roma, 1956. (Către Renaștere.)

P. O. Kristeller, „The University of Bologna and the Renaissance", *Studi e Memorie per la storia dell'Università di Bologna*, n. ser. I, 1956.

* G. Leff, *The Dissolution of the Medieval Outlook. An Essay on Intellectual and Spiritual Change in the XIV-th Century*, New York University Press, 1976. (Ruptura de după secolul al XIII-lea.)

J. Le Goff, „Dépenses universitaires à Padoue au XV-e siècle, *Mélanges*, LXVIII, Roma, École française de Rome, 1956. Reluat în: *Pour un autre Moyen Age, Paris*, Gallimard, 1977.

G. Lytle, „Patronage Patterns and Oxford Colleges c. 1300—c. 1530", *The University in Society*, Princeton, Lawrence Stone ed., 1974, t. 1.

* G. F. Lytle, *Oxford Students and English Society, c. 1300—c. 1510*, Princeton, Ph. D. Dissertation, 1975.

A. Maier, *Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik*, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1949—1966, 5 vol.

A. Maier, „Die Bologneser Philosophen des 14. Jahrhunderts", *Studi e Memorie per la storia dell'Università di Bologna*, n. ser. I, 1956; reluat în: Maier, *Ausgehendes Mittelalter*, II, Roma, 1967.

B. M. Marti, *The Spanish College at Bologna in the Fourteenth Century*, Edition and Translation of its Statutes with Introduction and Notes, Philadelphia, 1966.

J. Monfrin, „Étudiants italiens à la fin du XIV-e siècle, *Mélanges d'histoire et d'archéologie publiés par l'École française de Rome*, LXIII, 1951.

A. Moody, „Ockham, Buridan an Nicholas of Autrecourt, The Parisian statutes of 1339 and 1340", *Franciscan Studies*, no. 7, 1947, p. 113—146.

E. Mornet, „Pauperes scolares: Essai sur la condition matérielle des étudiants scandinaves dans les universités aux XIV-e et XV-e siècles", *Le Moyen Âge*, 1978, t. LXXXIV.

G. Ouy, „Le collège de Navarre, berceau de l'humanisme français", *Enseignement et Vie intellectuelle (IX-e—XIV-e siècle)*, Actes du 95-e Congrès national des Sociétés savantes, t. 1, Paris, 1975.

J. Paquet, *Salaires et Prébendes des professeurs de l'Université de Louvain au XV-e siècle*, Léopoldville, 1958.

* J. Paquet, J. Ijsewijn (ed.), *Les Universités à la fin du Moyen Age*, Louvain, 1978. (Un bogat ansamblu de studii: umbre și lumini.)

* J. Paquet, «Recherches sur l'universitaire „pauvre" au Moyen Âge», *Revue belge de philosophie et d'histoire*, Bruxelles, 1978, t. LVI, fasc. 2.

E. Raimondi, „Umanesimo e università nel quattrocento bolognese", *Studi e Memorie per la storia dell'Università di Bologna*, I, 1956.

G. Ritter, «Studies zur Spätscholastik, II: „Via antiqua" und „via moderna" auf den deutschen Universitäten des 15. Jahrhunderts», *Sitzungsber-Heidelberg*, no. 7, 1922. (Anticii și Modernii în secolul al XV-lea.)

* Stone, ed., *The University in Society. I. Oxford and Cambridge from the XIV-th to the early XIX-th century*, Princeton University Press, 1974.

R. N. Swanson, „Universities, Academies and the Great Schism", *Cambridge Studies in Medieval Life and Thought*, Cambridge University Press, 1979, seria a 3-a, vol. II.

St. Swiezawski, „La philosophie à l'université de Cracovie des origines au XVI-e siècle", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1963, p. 71—109.

* *Les Universités européennes du quatorzième au dix-huitième siècle. Aspects et problèmes. Actes du colloque international à l'occasion du VI-e centenaire de l'université jagellone de Cracovie*, 1964, Geneva, Droz, 1967. (Sfîrșitul intelectualilor Evului Mediu.)

J. Verger, „Le recrutement géographique des universités françaises au début du XV-e siècle d'après les suppliques de 1403", *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome*, no. 82, 1970, p. 855—902.

J. Verger, *Le Rôle social de l'Université d'Avignon au XV-e siècle*, col. „Bibliothèque d'humanisme et renaissance", Geneva, Droz, travaux et documents, t. XXXIII, 1971.

J. Verger, „Sul ruolo sociale delle università. La Francia tra Medioevo e Rinascimento", *Quaderni Storici*, no. 23, 1973, p. 313—358. (De la rolul intelectual la rolul social.)
J. Verger, „Les Universités françaises au XV-e siècle: crise et tentatives de réforme", *Cahiers d'Histoire*, no. 21, 1976, p. 43—66.
J. Verger, „L'université d'Avignon au temps de Clément VII", *Genèse et Débuts du grand schisme d'Occident*, in *Colloques internationaux du CNRS*, no. 586, Avignon, 25—28 septembrie 1978.
J. Verger, „Noblesse et savoir: étudiants nobles aux Universités d'Avignon, Cahors, Montpellier et Toulouse (fin du XIV-e siècle)", *La Noblesse au Moyen Âge XI-e—XV-e siècles, Essais à la mémoire de Robert Bautruche*, ed. Ph. Contamine, Paris, PUF, 1978.
* P. Vignaux, *Nominalisme au XIV-e siècle*, Montréal, 1948. (Marele curent filozofic al secolului al XIV-lea.)
C. Vulliez, „Une étape privilégiée de l'entrée dans la vie. Le temps des études universitaires à travers l'exemple orléanais des derniers siècles du Moyen Âge", *Annales de l'Est*, no. 34, 1982, p. 149—181.
D. Zanetti, „À l'Université de Pavie au XV-e siècle: les salaires des professeurs", *Annales ESC*, 1962.

VII. CÎTEVA STUDII DESPRE 18 MARI INTELECTUALI DIN EVUL MEDIU

1. *Abélard (1079—1142)*

E. Gilson, *Héloïse et Abélard*, Paris, Vrin, 1964, ediția a III-a. (O lucrare clasică.)
D. E. Luscombe, *The School of Peter Abelard: the Influence of Abelard's Thought in the Early Scholastic Period*, Cambridge, 1969.
Pierre Abélard, Pierre le Vénérable, Colocviu la Cluny, 1972, Paris, CNRS, 1975.
A. Crocco, *Abelardo: l'altro versante del medioevo*, Napoli, Liprori, 1979.
* *Abélard en son temps*, Colocviu la Paris, 1979, Paris, Les Belles Lettres, 1981.
J. Verger și J. Jolivet, *Bernard-Abélard, ou le cloître et l'école*, Paris, Fayard, 1982.
M. Fumagalli și B. Brocchieri, *Eloisa e Abelardo*, Milano, Mondadori, 1984.

2. *Bernard Silvestre (mort după 1159)*

B. Stock, *Myth and Science in the XII-th century. A Study of Bernard Silvester*, Princeton, 1972.

3. *Robert Grosseteste (către 1170—1253)*

D. A. Callus, „The Oxford Career of Robert Grosseteste", *Oxoniensia*, no. 10, 1945, p. 42—72.
A. C. Crombie, *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science*, Oxford, 1953.
D. A. Callus, ed., *Robert Grosseteste: Essays in Commemoration of the VII Century of his Death*, Oxford, 1955.

4. *(Sfîntul) Albert cel Mare (către 1200—1280)*

A. Zimmermann ed., *Albert der Grosse: sein Zeit, sein Werk, seine Wirkung*, în *Miscellanea Mediaevalia*, no. 14, Berlin—New York, 1981.
Albertus Magnus. Doctor Universalis. 1280—1980, ed. G. Meyer şi A. Zimmermann, Mainz, Mathias-Grünewald Verlag, 1981.

5. *Roger Bacon (1214—1294)*

F. Alessio, *Mito e Scienza in Ruggero Bacone*, Milano, 1957.
M. Frankowska, *Scientia as interpreted by Roger Bacon*, Varşovia, 1971.

6. *(Sfîntul) Bonaventura de Bagnoregio (către 1217—1274)*

J. G. Bougerol, *Introduction à l'étude de saint Bonaventure*, col. „Bibliothèque de théologie", seria I, vol. 2, Paris, 1961.
J. G. Bougerol, *Saint Bonaventure et la Sagesse chrétienne*, Paris, Seuil, col. „Maîtres spirituels", no. 30, 1963.
S. Bonaventura 1274—1974, Grottaferrata, Collegio S. Bonaventura, 1973—1974, 5 vol.

7. *(Sfîntul) Toma d'Aquino (1227—1274)*

M. D. Chenu, *Saint Thomas d'Aquin et la Théologie*, Paris, Seuil, col. „Maîtres spirituels", no. 17, 1959.

M. D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, ed. nouă, Paris, Vrin, 1976.
J. A. Weisheipl, *Friar Thomas d'Aquino, his Life, Thought and Works*, Oxford, 1974.
Thomas von Aquino, Interpretation und Rezeption. Studien und Texte, ed. W. P. Eckert, Mainz, 1974.
G. Verbeke şi D. Verhelt, ed., *Aquinus and Problems of his Time*, în *Mediaevalia Lovaniensia*, 5, Louvain-La Haye, 1976.

8. *Raymond Lulle (1235—1315)*

A. Leinares, *Raymond Lulle, philosophie de l'action*, 1963.
E. W. Plutzeck, *R. Lull, sein Leben, seine Werke, die Grundlagen seines Denkers*, 2 vol., col. „Bibliotheca franciscanica", 5—6, Roma—Düsseldorf, 1962—1964.

9. *Siger de Brabant (1235—1281)*

F. van Steenberger, *Maître Siger de Brabant*, Louvain—Paris, 1977.

10. *Eckhart (către 1260—1327?)*

M. A. Lücker, *Meister Eckhart und die Devotio Moderna*, Leiden, Brill, 1952.
J. Ancelet-Hustache, *Maître Eckhart et la Mystique rhénane*, Paris, Seuil, col. „Maîtres spirituels", no. 7, 1976.

11. *Dante (1265—1321)*

B. Nardi, *Dante e la Cultura Medievale*, Bari, Laterza, 1949, ed. a II-a.
A. Pézard, *Dante sous la pluie de feu*, Paris, Vrin, 1950.
A. Renaudet, *Dante humaniste*, Paris, Les Belles Lettres, 1952.
E. Gilson, *Dante et la Philosophie*, Paris, Vrin, 1953, ed. a II-a.
M. de Gandillac, *Dante*, Paris, Seghers, 1968.
E. L. Fortin, *Dissidence et Philosophie au Moyen Age: Dante et ses antécédents*, Montréal, Bellarmin; Paris, Vrin, 1981.

12. *Duns Scot (către 1270—1308)*

E. Gilson, *Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, Vrin, 1952.

13. *William de Ockham (către 1288—1348)*

R. Guelluy, *Philosophie et Théologie chez Guillaume d'Occam*, Louvain, 1947.

L. Baudry, *Guillaume d'Occam. Sa vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politiques*, Paris, Vrin, 1950, t. 1.

G. Leff, *William of Ockham: the Metamorphoses of Scholastic Discourse*, Manchester, 1975.

14. *Wyclif (1330—1384)*

K. B. Mac Farlane, *John Wyclif and the Beginnings of English Nonconformity*, Londra, 1952.

L. J. Daly, *The Political Theory of John Wyclif*, Chicago, 1962.

A. Robson, *Wyclif and the Oxford Schools*, Cambridge, 1966.

15. *Chaucer (către 1340—1400)*

J. A. W. Bennet, *Chaucer at Oxford and at Cambridge*, Toronto și Buffalo, 1974.

16. *Jean Gerson (1363—1429)*

A. Combes, *Jean Gerson commentateur dionysien. Pour l'histoire des courants doctrinaux à l'Université de Paris à la fin du XIV-e siècle*, Paris, Vrin, 1940.

A. Combes, *Jean de Montreuil et le chancelier Gerson. Contribution à l'histoire des rapports de l'humanisme et de la théologie en France au début du XV-e siècle*, Paris, Vrin, 1942.

P. Glorieux, „L'enseignement universitaire de Gerson", *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, no. 23, 1956, p. 88—113.

P. Glorieux, „Le chancelier Gerson et la réforme de l'enseignement", *Mélanges offerts à Étienne Gilson*, Toronto—Paris, Vrin, 1959, p. 285—298.

S. E. Ozment, „The University and the Church. Patterns of Reform in Jean Gerson", *Medievalia et Humanistica*, 1970, n. ser. 1, p. 111—126.

17. *Nicolaus Cusanus (1401—1464)*

M. de Gandillac, *La Philosophie de Nicolas de Cues*, Paris, Aubier-Montaigne, 1942.

Nicolas de Cues, Morceaux choisis, introd. de M. de Gandillac, Paris. Aubier-Montaigne, 1942.

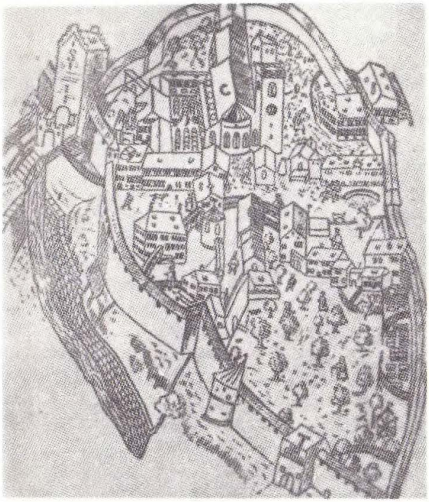
18. *Gabriel Biel (mort 1495)*

H. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology, Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*, Cambridge (Mass.), 1963.

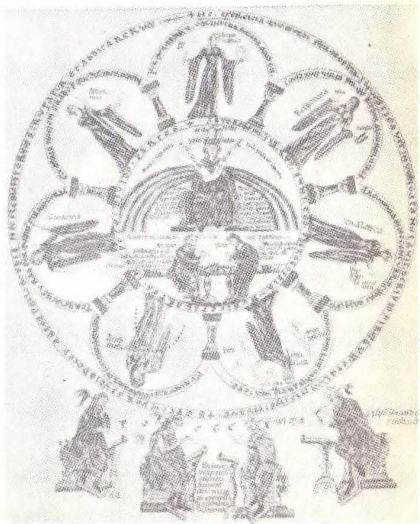
1100—1166: El-Edrisi.
1121—1158: Traducere latină a *Noii Logici* a lui Aristotel.
către 1121: *Sic et non* de Abélard.
1126—1198: Averroes.
1140: *Decretul* lui Grațian.
1141: Conciliul de la Sens. Condamnarea lui Abélard.
1143: Traducerea *Planisferei* lui Ptolemeu.
1144—1203: Alain de Lille.
1145: Robert de Chester traduce *Algebra* lui Al-Kharizmi.
1146: Sfîntul Bernard propovăduiește a doua Cruciadă la Vézelay.
ante 1147: *Cantar de mio Cid.*
1148: Conciliul de la Reims. Condamnarea lui Gilbert de la Porée.
1154: Privilegiile lui Frederic Barbarossa în favoarea profesorilor și studenților de la Universitatea din Bologna.
către 1155—1170: Thomas: *Tristan et Yseut.*
1160: Béroul: *Tristan et Yseut.*
Cîntecul Nibelungilor.
1163: Alexandru al III-lea le interzice călugărilor să facă studii de medicină și de drept.
1163—1182: Construirea catedralei Notre-Dame din Paris.
1167—1227: Genghis-Han.
1174: Privilegiile acordate de Celestin al III-lea profesorilor și studenților parizieni.
post 1177: Începe redactarea cărții *Roman de Renard.*
1180: Consiliul canonicilor de la Notre-Dame din Paris întemeiază primul colegiu: colegiul Celor Optsprezece.
1197: Saladin cucerește Ierusalimul.

1200: Filip-August acordă privilegii Universității din Paris.
1206—1280: Sfîntul Albert cel Mare.
1208: Întemeierea ordinului Fraților Predicatori.
1209: Prima comunitate franciscană.
către 1210—1295: Roger Bacon.
1214: Primele privilegii acordate Universității de la Oxford.
1215: Statutul lui Robert de Courson pentru Universitatea din Paris.
1226—1270: Domnia lui Ludovic cel Sfînt.
1221—1274: Sfîntul Bonaventura.
1224—1274: Sfîntul Toma d'Aquino.
1230—1250: Intrarea lui Averroes în Universitățile din Occident.
către 1235—către 1284: Siger din Brabant.
1235—1315: Raymond Lulle.
1240: Robert Grosseteste traduce *Etica* lui Aristotel.
1245—1246: Sfîntul Albert cel Mare predă la Paris.
1248—1254: Prima cruciadă a lui Ludovic cel Sfînt.
1248—1255: Sfîntul Bonaventura predă la Paris.
1252—1259: Sfîntul Toma d'Aquino predă la Paris.
1254—1323: Marco Polo.
1255: *Noul Aristotel. Legendă aurită* de Jacques de Voragine.
1257: Robert de Sorbon întemeiază la Paris un colegiu pentru teologi.
1260—1327: Johannes Eckhart.
1265: Sfîntul Toma dă la iveală *Summa Theologiae*.
1265—1321: Dante.
1266—1268: Roger Bacon: *opus majus, opus minus, opus tercium*.
1270: Prima condamnare a lui Siger din Brabant și a averroismului.
1276: Partea a doua din *Romanul Trandafirului* al lui Jean de Meung.
1277: Condamnarea doctrinelor tomiste și averroiste.
1282: Adam de la Hale: *Jocul lui Robin și Marion*.
1291: Pierderea orașului Saint-Jean-d'Acre.
1293—1381: Jan Van Ruysbroek.
1294: Celestin al V-lea, papă al Spiritualilor.
către 1300—1361: Jean Tauler.
către 1300—1365: Heinrich Suso.
către 1300—1368: Jean Buridan.
1304—1374: Petrarca.
1309: Papa Clement al V-lea se instalează la Avignon.
1312: *Infernul* lui Dante.
1313—1375: Boccaccio.
1329: Condamnarea lui Johannes Eckhart.
1337: Începe Războiul de O Sută de Ani. Prima condamnare a ockhamismului de către Universitatea din Paris.

1337—1410: Froissart.
1340—1400: Chaucer.
1346: Bătălia de la Crécy.
1349—1353: *Decameronul* lui Boccaccio.
1376: Facultatea din Montpellier obține anual cîte un cadavru pentru disecție.
1377: Grigore al XI-lea se întoarce la Roma.
1379: Se întemeiază *New College* la Oxford.
1387—1455: Fra Angelico.
1395: Gerson este numit cancelar al Parisului.
1401—1464: Nicolaus Cusanus.
1402: Jan Hus este numit rector al Universității din Praga.
1405—1457: Lorenzo Valla.
către 1420: *De imitatione Christi.*
1424: Aurispa, primul profesor de greacă la Bologna.
către 1425—1431: *Mielul Mistic* de Jan Van Eyck.
1430—1470: François Villon.
1431: Papa Eugeniu al IV-lea introduce studiile umaniste la Universitatea din Roma.
1433—1499: Marsilio Ficino.
1440: *De docta ignorantia* de Nicolaus Cusanus.
1450: Gutenberg deschide un atelier tipografic la Mainz.
1450—1537: Lefèvre d'Étaples.
1453: Cucerirea Constantinopolelui de către turci.
1463—1494: Pico della Mirandola.
1466: Crearea unei catedre de greacă la Universitatea de la Paris.
1466—1536: Erasmus din Rotterdam.
1469: Căsătoria Izabelei de Castilia cu Ferdinand de Aragon.
1469—1527: Machiavelli.
1470: Introducerea tiparului la Universitatea de la Paris.
1475: Tratatul de la Picquigny: se încheie Războiul de O Sută de Ani.
1488: Bartolomeo Diaz trece de Capul Bunei-Speranțe.
1492: Cristofor Columb descoperă America. Cucerirea orașului Granada de către Regii Catolici.
1497: *Cina cea de Taină* a lui da Vinci. Vasco da Gama își începe călătoria.

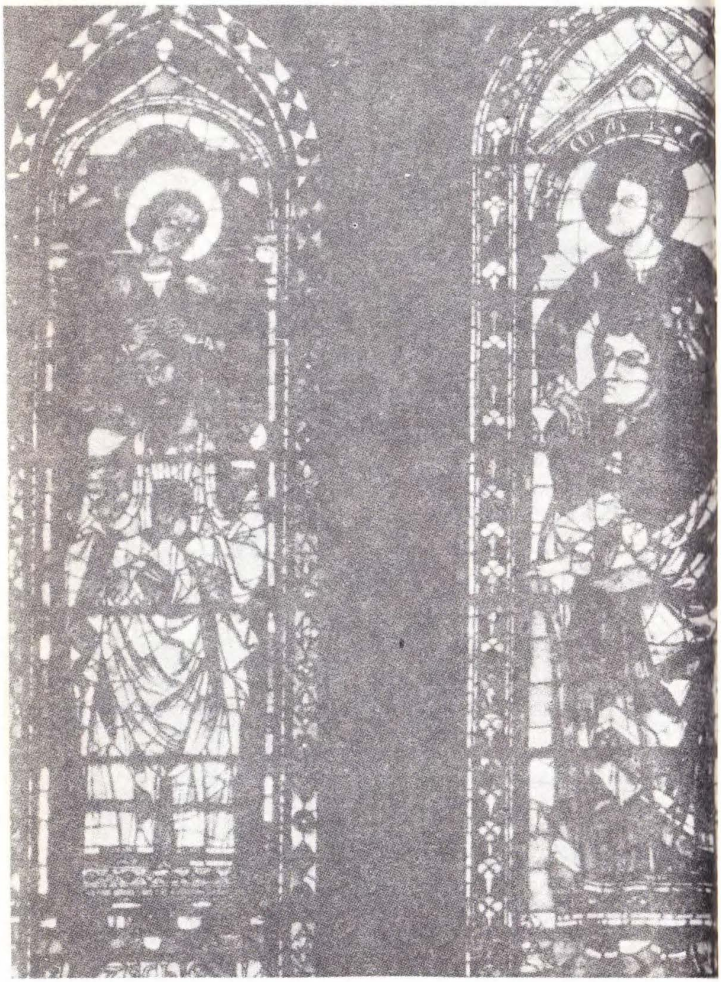


1. *Mănăstirea de la Sankt-Gallen*



2. *Filozofia şi artele liberale*, după Herrade de Landsberg

3. *Chartres: Vitraliu sudic (sec. al XIII-lea).* Sîntem niște pitici cățărați pe umeri de uriași.

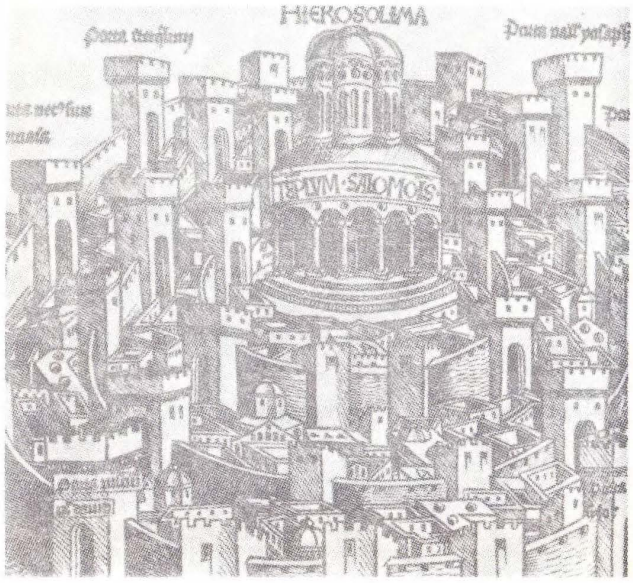


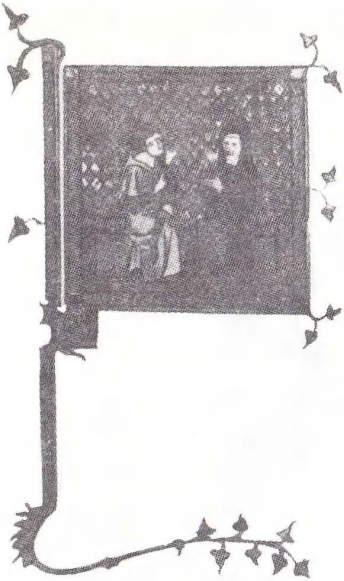
4. *Hipocrat şi Galenus*

5. *Mahomed* (desen executat de J. Baltrusaitis reproducînd originalul din sec. al XII-lea, extras din *Două traduceri latine ale Coranului în Evul Mediu,* de M. T. d'Alverny)

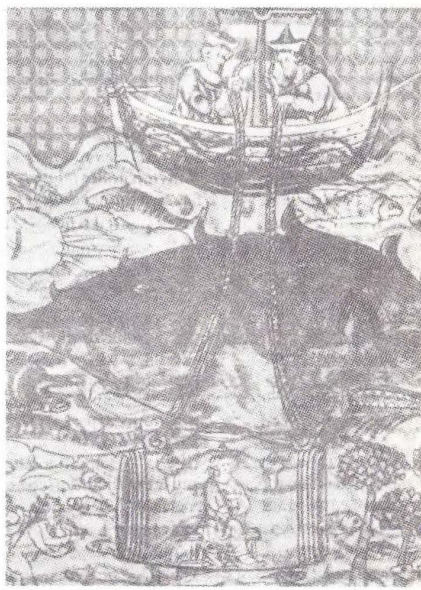
6. *Sfîntul Bernard, întemeietor de abație* (școală burgundă din sec. al XV-lea)

7. *Ierusalim*

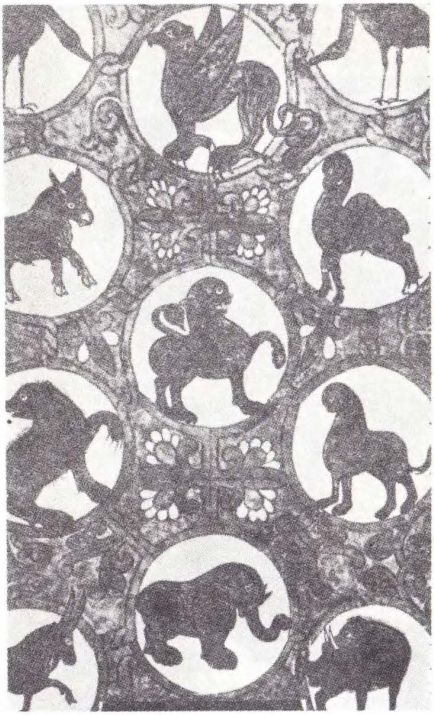




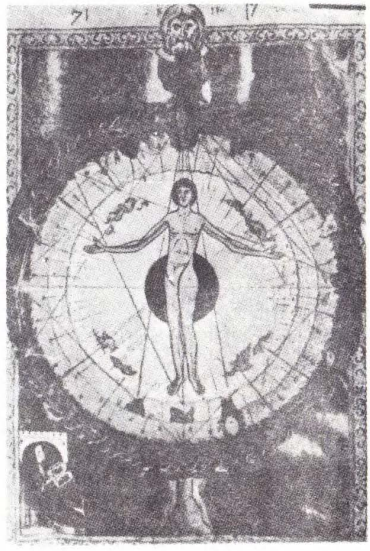
8. *Héloïse şi Abélard* (miniatură din *Romanul Trandafirului*)



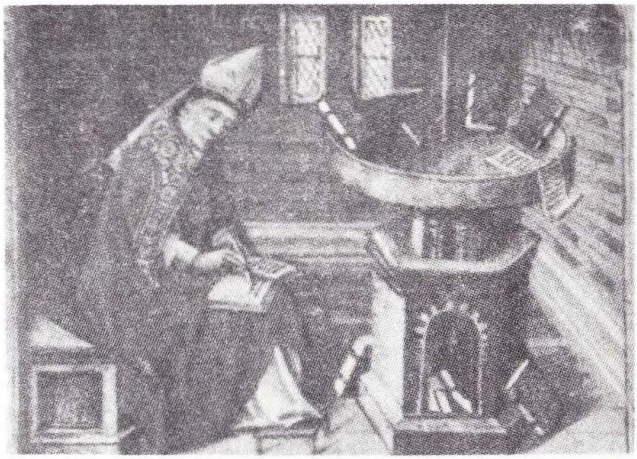
9. *Alexandru în batiscaf*



10. *Animalele simbolice*



11. *Omul-microcosmos*, după Hildegarde de Bingen (manuscris din *liber divinorum operum* din Lucca)



12. *Pierre Lombard*

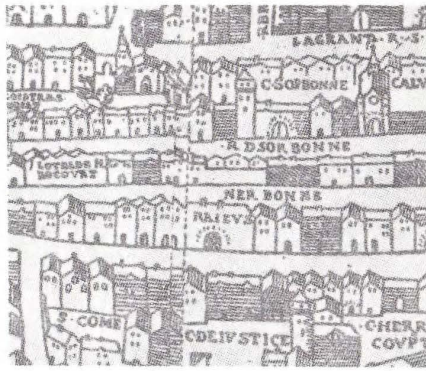
13. *Pierre le Mangeur*

14. *Albert cel Mare*, de Justus Van Ghent

15. *Papa şi împăratul acordînd privilegii Universităţii din Bologna*

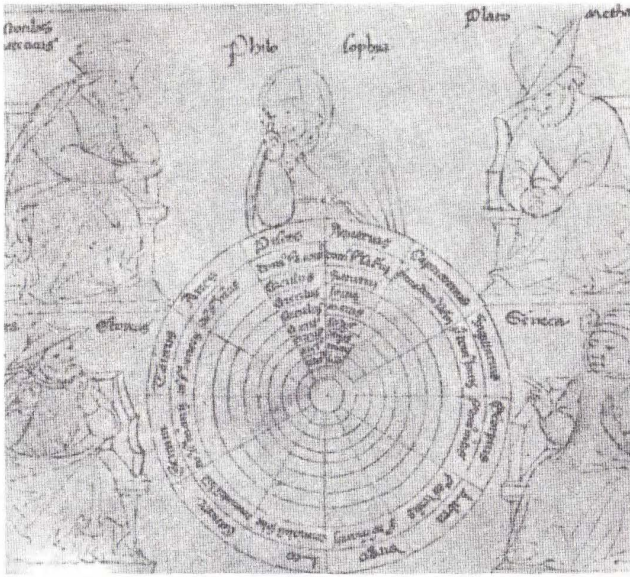
16. *Proces intentat de papă unui episcop* (miniatură din *Decretul* lui Graţian)

17. *Sorbona şi împrejurimile sale*



18. *Rutebeuf rugîndu-se Sfintei Fecioare*

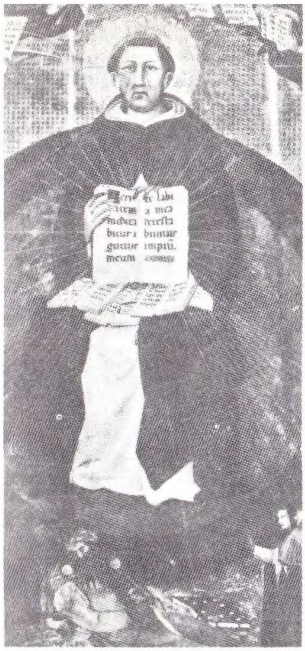
20. *Un dominican predînd* (miniatură din *Cartea a treia* a lui Vincent de Beauvais)



19. *Filozofia înconjurată de Aristotel, Platon, Socrate şi Seneca*

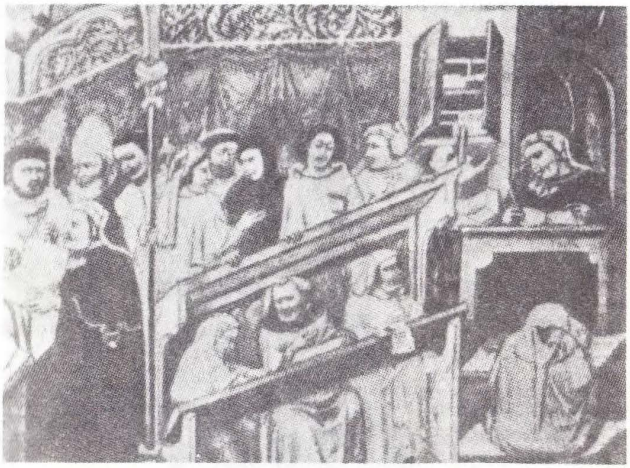
21. *Bonifaciu al VIII-lea*

22. *Averroes conversínd cu Porfir*

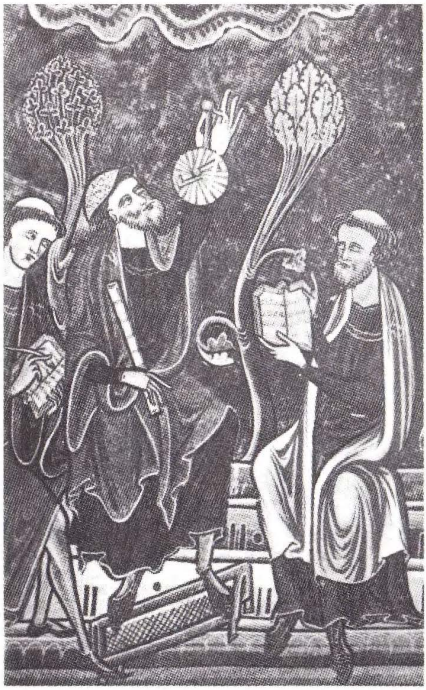


23. *Sfîntul Toma strivindu-l pe Averroes*

24. *Sfîntul Augustin strivindu-l pe Aristotel*

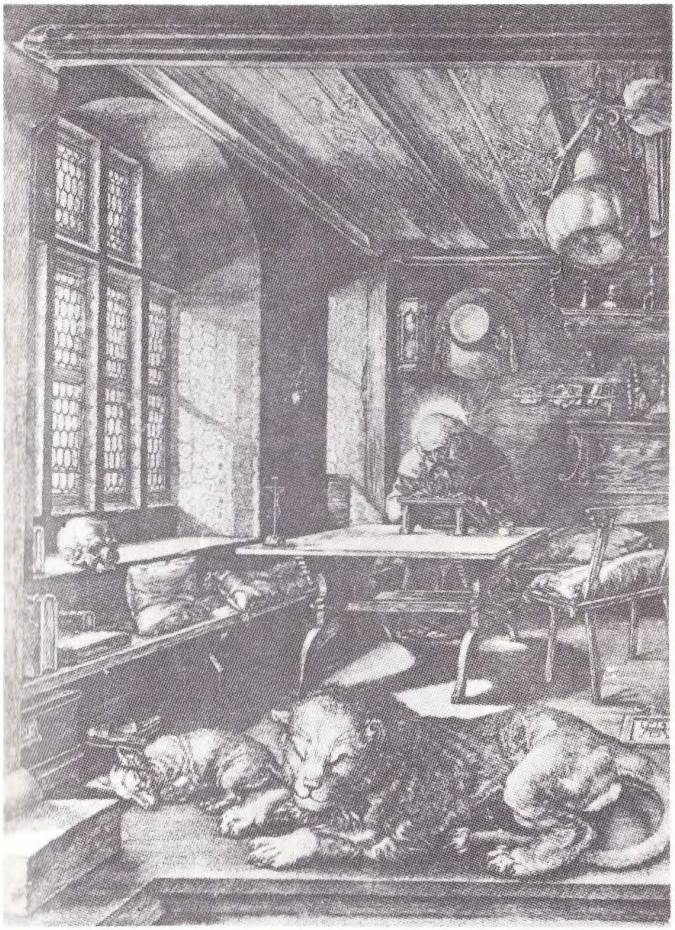


25. *Un examen de doctorat*



26. *Clericul, astronomul şi computistul*

27. *Prima reprezentare a unui purtător de ochelari* (Muzeul din Besançon)



28. *Sfîntul Ieronim,* de Dürer

29. *Erasmus*

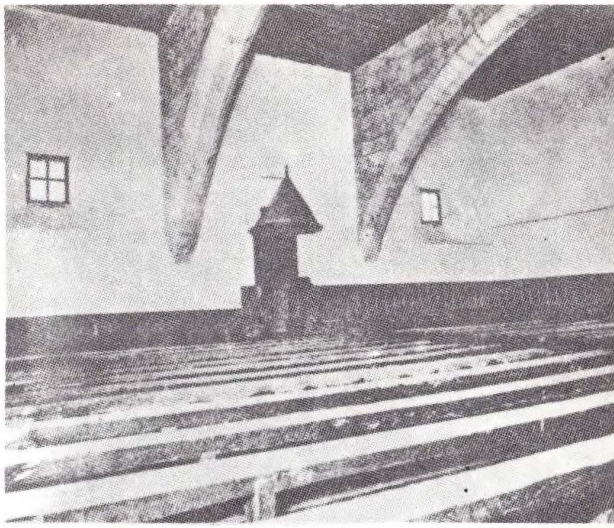
30. *Francesco Accursio*

31. *Sfîntul Cosma şi Sfîntul Damian în straie de doctor*

32. *Nicolaus Cusanus*

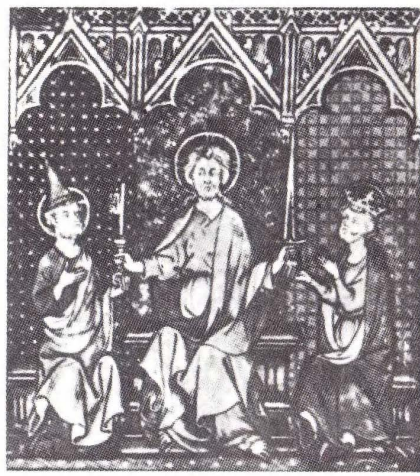
33. *Sfera terestră* după Ptolemeu

34. *Gerson înfățișat în chip de pelerin*



35. *Facultatea de teologie din Salamanca.* Fray Luis de Leon a predat la această catedră.

36. *Pecete a Universității din Cambridge*



37. *Hristos înmînînd papei şi împăratului emblemele autorității spirituale şi ale puterii temporale*

38. *Dante*
(autor necunoscut)

39. *Jan Hus*

40. *Ioana d'Arc în fața judecătorilor săi*

41. *Teologul,* ilustrație de Holbein la *Elogiul Nebuniei*

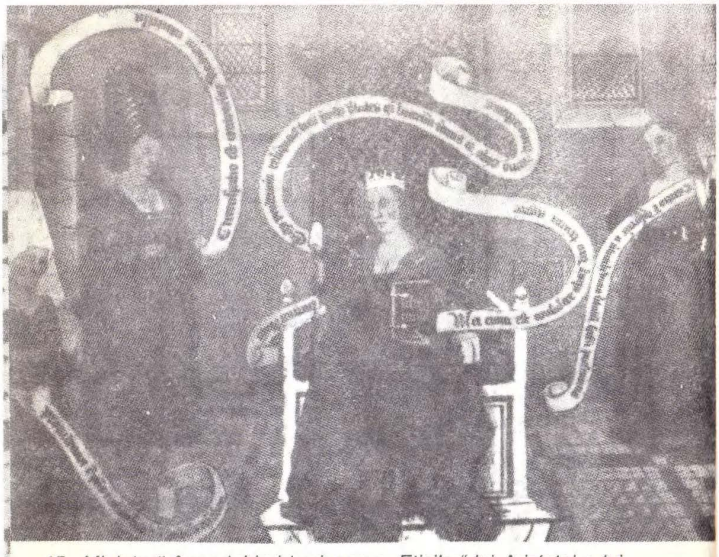
GVILLERMI Ficheti Alnetan
& theologiæ parisiensis doctoris,
corum librorum præfatio;

QVanq̄ ea res est dicendi p
quę longū claro scriptori
æuum: hanc tamē nō aude
dicti mea scriptiōe conar
quens & assidua parisiorum scholasticor
tatio, mea consilia repugnātiamq; uic
enī amplissima, qua maxime decet m
tantā q̄spiam obibit prouinciā: nisi p
ti ingenio, singulari facundia, diuina
omniū cognitione præcellat. Neq; fe
oratoriū inuenias: quod in illis q̄de
ac latinis scriptoribus desit, aut redu
Contraq; nitunt̄, q̄ nos ad scribendi p
pulerunt. Auctores siq̄dem illi, quos
ducesq; sequaris: partim iam olim nō
partim diuersis diuersi repugnant.
q; Marcus Tullius, latini pater eloq
usqueadeo fonte suo manat, cum arten

42. *Thomas Morus în familie* (desen de Holbein)

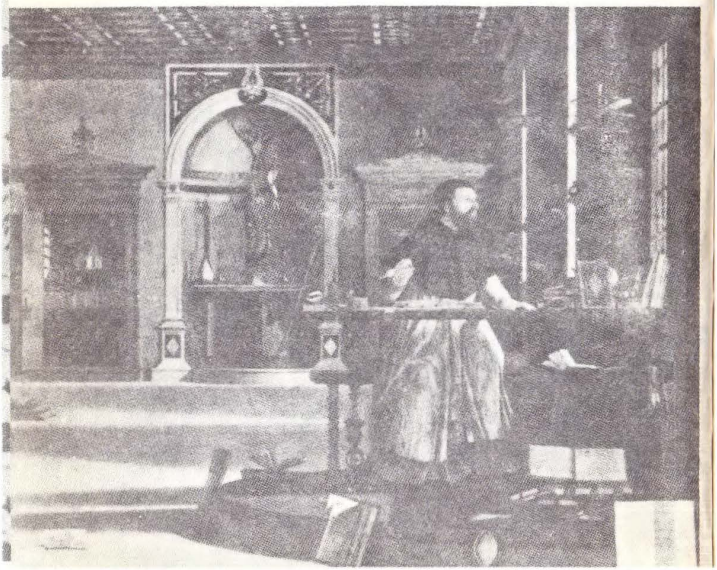
44. *Sallustius înconjurat de cei doi traducători italieni ai săi, Lorenzo Valla şi Giovanni Bri*

43. *Prima carte tipărită la Sorbona*



45. *Miniatură împodobind traducerea „Eticilor" lui Aristotel a lui Nicolas Oresme*

46. *Sfîntul Ieronim,* de Carpaccio



CUPRINS

PREFAȚĂ, 5

INTRODUCERE, 19

SECOLUL AL XII-LEA. NAȘTEREA INTELECTUALILOR, 23
— Renașterea urbană și nașterea intelectualului în secolul al XII-lea, 23. — A existat o renaștere carolingiană?, 25. — Modernitatea veacului al XII-lea. Anticii și Modernii, 28. — Aportul greco-arab, 31. — Traducătorii, 32. — Paris: Babilon sau Ierusalim?, 37. — Goliarzii, 40. — Vagabondajul intelectual, 41. — Imoralismul, 43. — Critica societății, 45. — Abélard, 50. — Héloïse, 53. — Femeia și căsătoria în secolul al XII-lea, 55. — Noi lupte, 57. — Sfîntul Bernard și Abélard, 60. — Logicianul, 61. — Moralistul, 62. — Umanistul, 64. — Chartres și spiritul său, 65. — Naturalismul de la Chartres, 67. — Umanismul de la Chartres, 68. — Omul-microcosmos, 71. — Fabrica și Homo faber, 72. — Personalitățile, 74. — Răspîndirea, 75. — Lucrătorul intelectual și șantierul urban, 76. — Cercetare și învățămînt, 77. — Uneltele, 78.

SECOLUL AL XIII-LEA. MATURITATEA ȘI PROBLEMELE EI, 80
— Profilul secolului al XIII-lea, 80. — Lupta cu puterea ecleziastică, 81. — Lupta cu puterea laică, 83. — Sprijinul și înstăpînirea papalității, 85. — Contradicțiile interne ale corporației universitare, 87. — Organizarea corporației universitare, 88. — Organizarea studiilor, 91. — Programele, 92. — Examenele, 93. — Climatul moral și religios, 95. — Evlavia universitară, 96. — Utilajul, 98. — Cartea ca instrument, 100. — Metoda: scolastica, 103. — Vocabularul, 103. — Dia-

lectica 104. — Autoritate, 104. — Raţiune; teologia ca ştiinţă, 105. — Exerciţiile: quaestio, disputatio, quodlibet, 106. — Contradicţii. Cum să trăieşti? Salariu ori beneficiu?, 110. — Disputa dintre ordinele călugăreşti şi clerul mirean, 115. — Contradicţiile scolasticii: pericolele imitării anticilor, 121. — Tentaţiile naturalismului, 123. — Dificilul echilibru dintre credinţă şi raţiune: aristotelismul şi averroismul, 125. — Relaţiile dintre raţiune şi experienţă, 131. — Relaţiile dintre teorie şi practică, 132.

DE LA UNIVERSITAR LA UMANIST, 134
— Declinul Evului Mediu, 134. — Evoluţia averii universitarilor, 135. — Spre o aristocraţie ereditară, 138. — Colegiile şi aristocratizarea universităţilor, 143. — Evoluţia scolasticii, 144. — Divorţul dintre raţiune şi credinţă, 145. — Limitele ştiinţei experimentale, 147. — Anti-intelectualismul, 149. — Naţionalizarea universităţilor: noua geografie universitară, 151. — Universitarii şi politica, 155. — Prima universitate naţională: Praga, 158. — Parisul: strălucirile şi slăbiciunile politicii universitare, 160. — Scleroza scolasticii, 163. — Universitarii se îndreaptă spre umanism, 165. — Revenirea la poezie şi mistică, 167. — În jurul lui Aristotel: revenirea la limbajul elegant, 169. — Umanismul aristocrat, 170. — Reîntoarcerea la ţară, 173. — Ruptura dintre ştiinţă şi învăţămînt, 175.

ESEU BIBLIOGRAFIC, 177

REPERE CRONOLOGICE, 201

Redactor: RĂZVAN JUNESCU
Tehnoredactor: KLARA GALIUC

Bun de tipar: noiembrie 1994.
Apărut: 1994.
Coli de tipar: 8,66.
Planşe: 12

Tiparul executat sub cd. nr. 199/1994,
la Imprimeria de Vest, Oradea,
str. Mareşal Ion Antonescu nr. 105.
România.

Biblioteca de artă

553

Arte. Civilizații. Mentalități

intelectualii în evul mediu

În acest studiu devenit clasic, Jacques Le Goff cercetează condiția și impactul intelectualității în lumea medievală, propunându-ne o introducere în sociologia istorică a intelectualului occidental și, totodată, o bogată galerie de caractere analizate cu finețe și desăvârșită erudiție.